PLUTARCO

MORALIA

VOL. VII

EDITORIAL GREDOS

PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

VII

SI LA VIRTUD PUEDE ENSEÑARSE • SOBRE LA VIRTUD MORAL • SOBRE EL REFRENAMIENTO DE LA IRA • SOBRE LA PAZ DEL ALMA • SOBRE EL AMOR FRATERNO • SOBRE EL AMOR A LA PROLE • SI EL VICIO PUEDE CAUSAR INFELICIDAD • SI LAS PASIONES DEL ALMA SON PEORES QUE LAS DEL CUERPO • SORE LA CHARLATANERÍA • SOBRE EL ENTROMETIMIENTO

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR
ROSA MARÍA AGUILAR



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 214

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por JORGE BERGUA CAVERO.



Depósito Legal: M. 37658-1995.

ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-1789-8. Tomo VII.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1995. — 6705.

INTRODUCCIÓN

Las obras que contiene este volumen están casi en su totalidad representadas en el apartado que Ziegler[1] calificó como escritos ético-filosóficos populares. No diríamos tanto nosotros de todas, pues, si el calificativo de popular puede convenir a la mayoría de ellas, creemos que un tratado de una envergadura como la de *Sobre la virtud moral (De virtute morali)* se escapa a tal encasillamiento por su propio contenido y por la índole de su exposición, de un carácter doctrinal, escueto y seco, como pocas veces ofrece el de Queronea.

Semejanzas mayores son las que se hallan en el grupo que, a nuestro ver, constituyen *Sobre el refrenamiento de la ira (De cohibenda ira), Sobre la paz del alma (De tranquillitate animi), Sobre el amor fraterno (De fraterno amore), Sobre la charlatanería (De garrulitate)* y *Sobre el entrometimiento (De curiositate).* En estos tratados se expone la naturaleza de algunos grandes o pequeños vicios y se dan consejos para su curación o bien se desarrollan doctrinas para vivir en paz con uno mismo o con la familia. La exposición en ellos es bastante sistemática, pero la posible aridez de la doctrina se ve aliviada por la riqueza del anecdotario inser-

[1] K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia, Realencyclopädie* XXI 1, 1951, col. 768 sigs.

tado a todo lo largo de cada obra, lo que hace a muchas de estas obras de las más amenas de nuestro autor. Casos levemente diferentes son dentro de este apartado el del *Sobre el refrenamiento de la ira* y el del *Sobre el amor fraterno.* En el primero nos encontramos con el género diálogo, pero solamente en apariencia. Tras un primer intercambio de impresiones entre Sila y Fundano, el diálogo se decanta en una larga exposición de Fundano que sólo se interrumpe con el fin de su teorización sobre los medios para dominar el vicio de la ira. En este tratado no hay una exposición previa sobre la índole de este vicio —que se hallaría, en cambio, en el perdido *Perì orgês*— sino solamente el tratamiento para lograr su dominio. El segundo de ellos es uno de los opúsculos morales más gratos, a nuestro ver, del filósofo de Queronea. En él se encuentran una espontaneidad, una frescura y veracidad que serían comparables a los rasgos que hallamos en los consuelos que prodiga a su mujer en su *Consolatio ad uxorem,* debidos en uno y otro caso al amor que prodigaba a su familia y que vemos reflejados en el primero en sus alusiones a su hermano Timón.

Un caso distinto es, aun cuando pueda confundir su título, el tratadito *Sobre el amor a la prole.* Sin duda el no estar completo es la causa de que nos cuente poco más que es mayor el amor a su progenie en el hombre que entre los animales, aunque se expongan hermosos ejemplos del amor de las bestias por sus crías. La obra parece inacabada y su texto se presenta muy corrompido. Por otra parte su estilo cuadra más que nada con el de los ejercicios retóricos, y las dificultades en su datación no aclaran tampoco el problema.

Las tres restantes obras que constituyen este volumen son todas ellas igualmente breves e incompletas. Sobre dos de ellas, *Si el vicio puede causar infelicidad (An vitiositas ad infelicitatem sufficiat)* y *Si las pasiones del alma son*

peores que las del cuerpo (Animine an corporis affectiones sint peiores), ya Wilamowitz[2] formuló la teoría de que ambas formarían parte de una sola obra mayor, siendo la primera de las dos continuación de la segunda. Esta hipótesis, que no halló fortuna, ha sido retomada en cierta manera y con mayores vuelos por Adelmo Barigazzi[3]. Este autor supone que no sólo estos opúsculos sino también los tratados *Sobre la fortuna (De fortuna), Si la virtud puede enseñarse (An virtus doceri possit)*[4] y *Sobre la virtud y el vicio (De virtute et vitio)* —de los cuales sólo el segundo forma parte de este volumen— provendrían de una misma obra fragmentada. El orden en que habría que leer estos fragmentos sería *De fort., An virtus, Animine an corporis, An vitiositas* y por último *De virt. et vit.* A su juicio, todos ellos revelan el ejercicio de la retórica como otros productos de la etapa de juventud de Plutarco y podría convenirles un título como *De virtute, an docenda sit (Perì aretês, ei didaktéon).* Subtítulos en la obra la habrían llevado a la fragmentación en piezas independientes en una época situable entre la publicación del catálogo de Lamprias (s. III/IV d. C.) y la edición de Máximo Planudes (s. XIII de nuestra era). El contenido sobre la virtud habría favorecido su difusión en el cristianismo. Incluso, recuerda, el número 180 del catálogo de Lamprías es *Perì aretês, ei didaktéon hē aretḗ.* En suma, no se trataría aquí de un tratado moral, sino de una declama-

---

2 U. VON WILAMOWITZ, *Hermes* XI (1905), 161-176 (= *Kleine Schriften* IV, págs. 208-212).

3 A. BARIGAZZI, «Per il ricupero di una declamazione di Plutarco sulla virtù», *Prometheus* 13 (1987), 47-71.

4 También G. SIEFERT, *Commentationes Ienenses* 1896, págs. 102-105 (*apud* Helmbold, *op. cit. infra,* pág. 2), ha sostenido que Plutarco escribió el *An virtus...* en relación con *De fortuna* y que aquél no está mutilado sino inacabado.

ción sobre la virtud. La exposición de esta teoría aparece bien fundada y resulta atractiva, ya que sirve también para eludir el cómodo recurso de calificar todos estos textos fragmentarios de apuntes sin desarrollar o de obras incompletas publicadas póstumamente por herederos. Sin embargo, por más atractiva que resulte tal teoría, no puede dejar de ser más que una suposición plausible, pero no fácilmente demostrable.

Los diez tratados que figuran en este volumen se encuentran en el *Corpus Planudeum,* conservado en el códice *Parisino* E, y son respectivamente los números 55, 52, 9, 11, 13, 46, 45, 19, 14 y 10. El orden de los tratados en nuestra traducción responde al de la edición estefaniana. La tradición manuscrita es muy amplia y solamente pretendemos mostrar un esbozo de ella. En su conjunto es una colección de casi cincuenta códices, repartidos en tres familias. De la primera, que representa la tradición más antigua, el manuscrito principal es un palimpsesto, el *Laurentianus* 69 (L) del s. x, muy mutilado, del cual es copia el *Parisinus gr.* 1955 (C) (s. xi-xii). La segunda familia, muy compleja, tiene varios grupos entre los que se encuentran el *Marcianus gr.* 249 (Y) (s. xi-xii) y los *Mosquenses SS. Synodi gr.* 501 y 502 (M y N) del s. xii en el primero de éstos, manuscritos de los que, con diversas alteraciones, derivan los demás. La tercera representa la tradición de Planudes y en ella se encuentran el *Ambrosianus gr.* 859 (α) poco anterior a 1296, el *Parisinus gr.* 1671 (A) del s. xii y el *Parisinus gr.* 1672 (E) del xiv, poco anterior al 1302. El propio *Mosquensis gr.* 501, de la familia segunda, parece haber sido corregido por el propio Planudes. Con esta familia y, en concreto, con el *Ambrosianus gr.* 859 parece relacionarse ε (el *Matritensis* 4690, antiguo N 60) de la Biblioteca Nacional, fechado por Gregorio de

Andrés[5] en el s. XIII. En él se hallan algunos de los tratados que se traducen en este volumen, a saber, por este orden: *De cur., Anim. an corp. affect., De gar., De coh. ira, De tranq. an., De frat. am., De virt. mor.* También en la Biblioteca de El Escorial se hallan el *Anim. an corp. affect.* (5, antes R. I. 5) así como un *excerptum* del *De frat. am.* en el 339. Ambos códices son tardíos.

En cuanto a las traducciones de estas obras puede decirse con certeza que no se ha conocido ningún esfuerzo para su versión directa del griego al castellano desde el s. XVI hasta nuestros días[6]. Fue Diego Gracián de Alderete, secretario del emperador Carlos V, quien en 1533 publicó los *Apothegmas del excelentisimo Philosopho y Orador Plutarco Cheroneo* en Alcalá de Henares, traducción de la que da cuenta M. Menéndez y Pelayo, advirtiendo que no había llegado a sus manos[7]. Sí conocía, en cambio, la de 1548 como asimismo la reedición de 1571 con adición de ocho obras más, a las que dedica grandes elogios. En estas versiones de

[5] *Catálogo de los Códices Griegos de la Biblioteca Nacional,* Madrid, 1987, págs. 249-251.

[6] Véase C. GARCÍA GUAL, «Dos poemas de encomio a la primera versión castellana de las *Obras morales* de Plutarco», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, G. DEL CERRO CALDERÓN (eds.), *Estudios sobre Plutarco. Obra y tradición. (Actas del I Symposion español sobre Plutarco),* Málaga, 1990, pág. 280 y n. 5.

[7] M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Biblioteca de Traductores Españoles,* II, Santander, 1952, págs. 179-180. Ficha completa de la obra de A. PALAU Y DULCET en el *Manual del librero hispano-americano,* ofreciendo a continuación el contenido, en el que figuran, tras los *Apotegmas,* las demás obras de los *Moralia* que aparecen en la edición de 1548. Se trata de una confusión del viejo librero catalán de esta primera traducción de sólo los *Apotegmas,* de 1533, con la de 1548, también impresa en Alcalá, en la que figuran las otras obras mencionadas, cosa que hemos podido verificar en la Biblioteca Nacional, donde se halla esta preciosa edición de 1533 que Menéndez y Pelayo no llegó a conocer.

los *Morales de Plutarco. Traduzidos de lengua Griega en Castellana* se hallan parcialmente los tratados que se publican en este volumen. No sabemos bien cuál fue el criterio que llevó a Gracián a hacer esta selección, pues si hubiera sido el de no considerar algunas de ellas, como apunta Menéndez y Pelayo[8], verdaderamente apropiadas a este título, sí habría tenido en cuenta tratados como *Sobre el amor fraterno* o *Sobre la charlatanería* que no aparecen en su traducción. Los que corresponden con este volumen son por el orden en que en él aparecen los siguientes: *Que la virtud se puede enseñar* (fol. 180); *Cómo se ha de refrenar la yra* (fol. 149 v.); *De la tranquilidad y sossiego del ánimo* (fol. 156 v.); *Que son mayores las dolencias y passiones del ánimo que las del cuerpo* (fol. 164); *Contra los que son curiosos por saber vidas agenas* (fol. 174).

A partir del excelente estudio de J. S. Lasso de la Vega[9] sobre las traducciones de las *Vidas* parece haberse puesto de moda el vapulear la traducción de Diego Gracián[10]. Aun sin negar todos los defectos que estas versiones presentan, pensamos que las traducciones de los *Morales* deberían estudiarse más a fondo para emitir un juicio. No debemos olvidar que Gracián es un hijo de su época y que el gusto por la paráfrasis también se halla en la traducción latina de Erasmo que él tuvo a la vista. Por otra parte, que también tuviera

---

[8] *Op. cit.*, pág. 180: «... todos los cuales omitió Gracián o por creerlos de interés menos general que los que tradujo, o por juzgar, y con razón, que se les había aplicado con harta impropiedad el título de *Morales*, versando los más sobre cuestiones eruditas, ajenas a la Ética práctica, argumento de los demás libros».

[9] «Traducciones españolas de las *Vidas* de Plutarco», *Estudios Clásicos* VI, 35 (1962), 451-514, especialmente en págs. 482 y 496-497.

[10] J. López Rueda, *Helenistas españoles del s. XVI*, Madrid, 1973, págs. 389 y 391-392.

presentes otras traducciones de los *Moralia* en lengua vernácula no parece extraño. El que pueda haber semejanzas entre traducciones en lenguas vernáculas puede deberse, a veces, a coincidencias estructurales entre ellas. En fin, el propio secretario reconocía las muchas dificultades que había encontrado en traducir a Plutarco [11], y su opinión sobre la oscuridad de pasajes y abundancia de citas podría subscribirse igualmente ahora, cuando se cuenta con mucho mejores medios.

Una traducción interesante, aunque del latín, como advierte el autor, es la que hizo Diego de Astudillo [12] del *De cohibenda ira* y que aparece a continuación de su traducción de la *Introducción a la sabiduría* de Juan Luis Vives, lo cual lleva a pensar que la traducción latina procedería de este último. Esto confirma el interés que por Plutarco sintió el círculo de erasmistas. Por último, y sólo a título de curiosidad, mencionaremos una traducción de comienzos del s. XIX de los *Morales*, cuyo autor advierte paladinamente haberla hecho del francés. Se trata de una adaptación de parte de las *Obras morales* de la que no sabemos si el traductor, Enrique Ataide, es responsable o si realmente ya tradujo tal adaptación [13]. Quizá se trate más bien de lo primero, por lo

[11] «... y el sentido escuro que tiene sacado de los escondrijos y retraymientos de todos los autores: de suerte que se podría estimar una obra de ataracea compuesta de varia entretalladura». Del prólogo a la edición de 1548 en Alcalá de Henares por Juan de Brocar, fol. 9.

[12] *Introducción a la sabiduría compuesta en latín por el Doctor Juan Luys Vives. Diálogo de Plutarcho, en el qual se tracta, como se ha de refrenar la ira. Una carta de Plutarcho que enseña a los casados como se han de auer en su bivir. Todo nuevamente traduzido en castellano por —.* En Amberes, en casa de Juan Steelsio, 1551.

[13] *Primera parte de los pensamientos morales de Plutarco, traducidos del francés al castellano por D. Enrique de Ataide y Portugal. Tomo décimo.* En Madrid, en la oficina de Aznar, año 1803. Hay luego una *Segun-*

que dice en la n. 1 a la pág. 5: «En la traducción de los Pensamientos escogidos de Plutarco, no me he sujetado a toda la precisión que hubiera guardado si hubiera emprendido la traducción de sus obras, ó de alguno de sus tratados. Era menester dar sus ideas, más bien que sus expresiones; pero si me he tomado alguna libertad, ha sido con mucho cuidado».

Para terminar, hemos de referirnos a las ediciones griegas manejadas. El texto griego seguido es el de W. C. Helmbold en el t. VI de la colección *The Loeb Classical Library*. Asimismo hemos tenido a la vista el texto griego de la edición de M. Pohlenz y W. Sieveking en la colección Teubner, cuyas lecturas se han adoptado en algún caso. También han sido de gran ayuda la edición de J. Dumortier y J. Defradas en *Les Belles Lettres* y la de *Moralia 1* de G. Pisani, tanto en algunas adopciones de lectura como en su interpretación en las traducciones. Hemos tenido en cuenta igualmente ediciones monográficas de todas las cuales se da cuenta en la Bibliografía, salvo de alguna edición reciente que no ha llegado a nuestras manos y que por ello se ha omitido.

---

da parte y, por último, una *Colección de Filósofos moralistas antiguos* que está sacada de los *Apotegmas* como luego se advierte en portada.

BIBLIOGRAFÍA*

K. Abel, «Panaitios bei Plutarch *De tranquillitate animi?*», *Rheinisches Museum* 130/2 (1987), 128-152.

D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* París, 1969.

—, *De la vertu éthique,* París, 1969.

A. Barigazzi, «Per il ricupero di una declamazione di Plutarco sulla virtù», *Prometheus* 13 (1987), 47-71.

—, (ed.), *<Se la virtù si debba insegnare>* (*La fortuna, Se la virtù si possa insegnare, Se siano più gravi le malattie dell' animo o del corpo, Se il vizio sia sufficiente a rendere infelici, La virtù e il vizio*), Nápoles, 1993.

F. Becchi, «La nozione di φρόνησις negli scritti postaristotelico-peripatetici di etica», *Prometheus* 13 (1987), 37-46.

—, *La virtù etica,* Nápoles, 1990.

—, «A proposito degli studi sugli scritti etici di Plutarco», *Atene e Roma* XXV 1 (1990), 1-16.

H. Broecker, *Animadversiones ad Plutarchi libellum* Περὶ εὐθυμίας, Bonn, 1954.

C. Brokate, *De aliquot Plutarchi libellis,* tesis doc., Gotinga, 1913.

* La Bibliografía que consta aquí es la que fundamentalmente se relaciona con estos tratados. Aun así también son citadas algunas obras generales que han sido empleadas. Para una Bibliografía general se remite a los otros volúmenes sobre Plutarco de esta misma Colección, donde se halla amplia información.

J. DUMORTIER, J. DEFRADAS (eds.), *Plutarque, Oeuvres morales,* t. VII, primera parte, París, *Les Belles Lettres,* 1975.

R. FLACELIÈRE, *Sagesse de Plutarque,* París, 1964.

P. FUHRMANN, *Les images de Plutarque,* París, 1964.

J. GARCÍA LÓPEZ, «Diego Gracián de Alderete, traductor de los *Moralia* de Plutarco», en *Los humanistas españoles y el humanismo europeo (IV Simposio de Filología Clásica),* Univ. de Murcia, 1990, págs. 155-164.

D. GRACIÁN, *Morales de Plutarco. Traduzidos de lengua Griega en Castellana por —,* Alcalá de Henares, 1548.

J. J. HARTMANN, *De Plutarcho scriptore et philosopho,* Leiden, 1916.

G. HEIN, *Quaestiones Plutarcheae,* tesis doc., Berlín, 1916.

R. HEINZE, «Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz», *Rheinisches Museum* XLV (1890), 497-523.

W. C. HELMBOLD (ed.), *Plutarch's Moralia,* vol. VI, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1962.

O. HENSE, «Ariston bei Plutarch», *Rheinisches Museum* XLV (1890), 541-554.

R. HIRZEL, «Demokrits Schrift Περὶ εὐθυμίας», *Hermes* XIV (1879), 354-397.

G. INDELLI, «Plutarco, Sul controllo dell' ira», *Atene e Roma* 35 (1990), 89-94.

C. P. JONES, «Towards a chronology of Plutarch's works», *Journal of Roman Studies* LVI (1966), 61-74.

R. LAURENTI, G. INDELLI (eds.), *Sul controllo dell' ira,* Nápoles, 1988.

W. R. PATON, M. POHLENZ, W. SIEVEKING (eds.), *Plutarchi Moralia,* vol. III, Leipzig, 1972[2] (reimpr. 1.ª ed. 1929).

E. PETTINE, *Plutarco, La curiosità* (Περὶ πολυπραγμοσύνης), Salerno, 1977.

— (ed.), *Plutarco, La loquacità (De garrulitate),* Salerno, 1975.

— (ed.), *Plutarco, La tranquillità del animo,* Salerno, 1984.

G. PISANI, *Plutarco, Moralia I. «La serenità interiore» ed altri testi sulla terapia dell' anima,* Biblioteca dell' Immagine, 1989.

M. POHLENZ, «Plutarchs Schrift Περὶ εὐθυμίας», *Hermes* XL (1905), 275-300.

—, «Ueber Plutarchs Schrift Περὶ ἀοργησίας», *Hermes* XXXI (1896), 321-338.

P. Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung. Auf ihren Quellen untersucht. Die Therapie des Zornes,* Leipzig-Berlín, 1914.

D. A. Russell, «On reading Plutarch's *Moralia*», *Greece and Rome* 15 (1968), 130-146.

A. Schlemm, «Ueber die Quellen der plutarchischen Schrift Περὶ ἀοργησίας», *Hermes* XXXVIII (1903), 587-607.

E. L. Shields, «Plutarch and Tranquillity of Mind», *Classical Weekly* 42 (1948-49), 229-234.

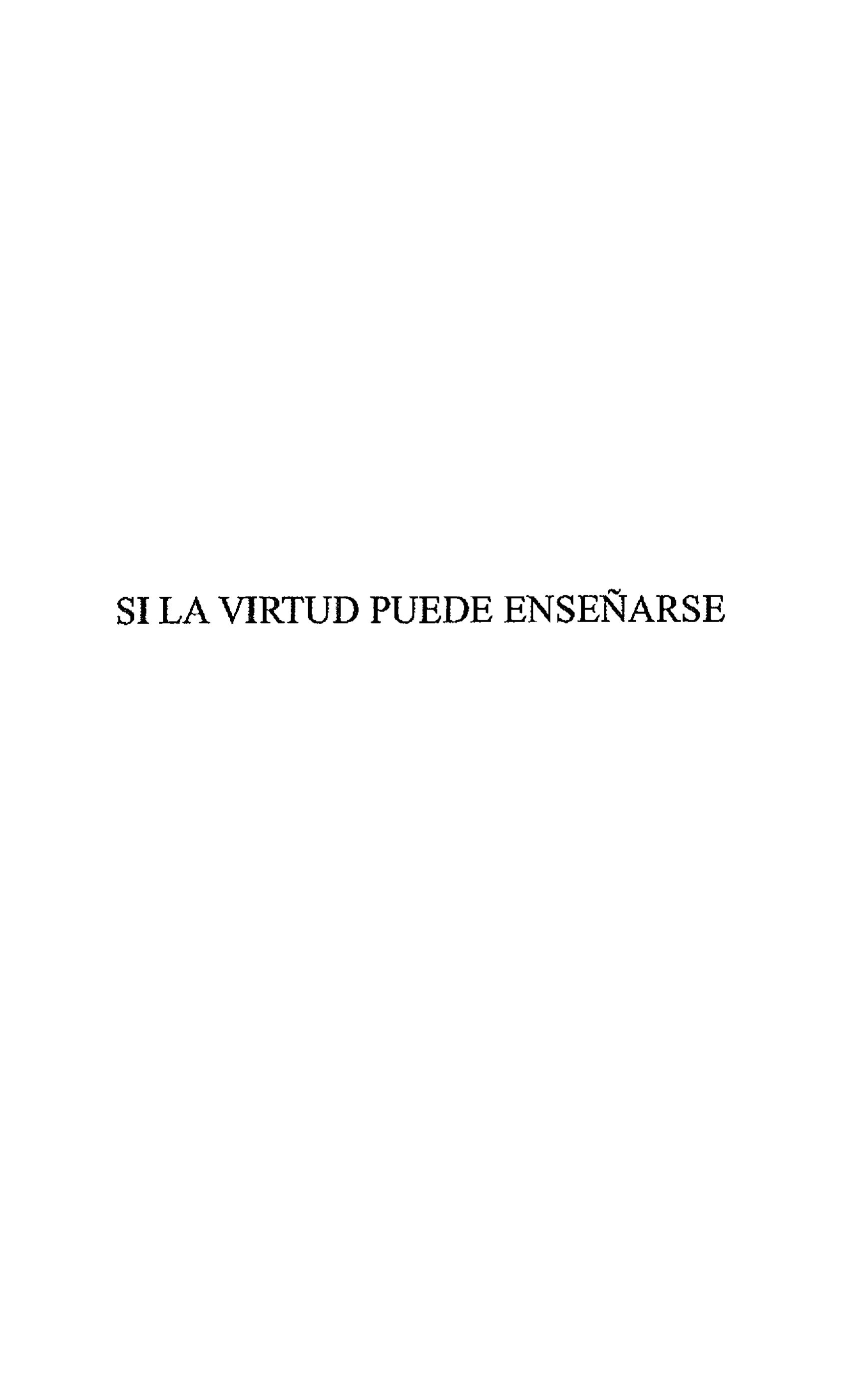
G. Siefert, *De aliquot Plutarchi scriptorum moralium compositione atque indole,* Leipzig, 1896.

—, *Plutarchs Schrift* Περὶ εὐθυμίας, Progr. Pforta. Naumburg, 1908.

R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea,* Berlín, 1869-1873.

U. von Wilamowitz-Moellendorff, «Der Tragiker Melanthios von Rhodos», *Hermes* XXIX (1894), 150-154.

K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia, Realencyclopëdie* XXI 1, 1951, cols. 636-962.



SI LA VIRTUD PUEDE ENSEÑARSE

INTRODUCCIÓN

Esta pequeña obra de Plutarco, quizás mutilada, quizás inacabada, trata de una forma sencilla el tema de la posibilidad del aprendizaje de la virtud, considerada como un arte y que, como tal, puede enseñarse y aprenderse. En su argumentación se aparta por esta vez de la doctrina platónica tal como se muestra en el *Menón*, donde la virtud no es objeto de ciencia sino de un don divino (100b), y en el *Protágoras*, donde Sócrates se muestra opuesto a la tesis del sofista (319a-c) que afirma poder enseñarla, si bien al final parecen invertirse los papeles y es Sócrates quien apoya tal doctrina.

Como apuntábamos al principio, la brevedad de la obra podría deberse a la transmisión, pero queda también abierta la posibilidad de que se trate solamente de una obra inacabada, de ejercicios sobre el tema, de carácter retórico, que nuestro autor no pensó publicar y que resultaron finalmente publicados tras su muerte. En cambio la suposición de Xylander, repetida por Hartman[1], de que la obra no es auténtica, parece insostenible como afirma K. Ziegler, ya que al argumento de falta de calidad para ser obra plutarquea, del segundo, se oponen los rasgos propios de nuestro autor, au-

[1] J. J. Hartmann, *De Plutarcho scriptore et philosopho,* Leiden, 1916, pág. 202.

sencia de hiato, ritmización y riqueza de figuras retóricas[2]. Sin duda puede ser considerada, con el juicio de W. C. Helmbold[3] «... a graceful exercise in popular philosophy».

Este tratado tiene el número 180 en el «Catálogo de Lamprias».

NOTA TEXTUAL

	Ed. Loeb	Nuestro texto (Dittenberger)
440B	πρὸς Καλλίαν τὸν Καρίου	τὸν Χαβρίου Καλλίαν

[2] K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia, Realencyclopëdie* XXI 1, 1951, col. 728.

[3] W. C. Helmbold, *Plutarch's Moralia*, VI *(The Loeb Classical Library)*, pág. 2.

SI LA VIRTUD PUEDE ENSEÑARSE

1. En lo que toca a la virtud discutimos y estamos en la duda de si puede enseñarse la prudencia, la justicia y el vivir honestamente. Después nos asombramos de que las obras de oradores, timoneles, músicos, arquitectos y labradores sean innumerables, mientras que los hombres honestos se nombran y se mencionan sólo como centauros, gigantes y cíclopes. En cambio no es posible hallar una obra irreprochable, un carácter puro de pasión ni una vida intocada por el mal respecto a la virtud. Pero aunque la naturaleza produce espontáneamente algún bien, éste se oscurece con lo que le es ajeno, como el grano cuando se mezcla con una planta silvestre e impura[1]. Los hombres aprenden a tañer, a bailar, y a leer, a cultivar los campos y a montar a caballo. Aprenden a calzarse y a vestirse. Les enseñan a servir el vino y a guisar. Todas estas cosas no pueden hacerse provechosamente sin un aprendizaje, sin embargo lo que lo causa, el vivir honestamente, ¿va a carecer de enseñanza, va a ser irracional, sin ingenio y espontáneo?

439B … C

2. ¡Hombres! ¿Por qué al decir que la virtud es inenseñable la hacemos también inexistente? Pues si el aprendizaje es origen de la virtud, el impedimento para aprender es su

[1] La cizaña, como en la parábola evangélica, cf. *Adulat.* 51A.

destrucción. Y, sin embargo, como dice Platón[2], no lucha hermano con hermano por la falta de un pie en la medida del verso respecto a la lira y por su desarmonía, ni ciudades
D llenándose de odio contra ciudades hacen y sufren los males más extremos las unas de las otras. Tampoco puede decir nadie que haya habido una revolución en una ciudad por la acentuación, por si se debe leer «telquines» o «télquines»[3], ni que en una casa haya habido discusiones entre marido y mujer por la trama y la urdimbre. Con todo, quien no ha aprendido no manejaría un telar, ni un libro o una lira, aun no yéndose a procurar un gran daño con ello, porque se avergüenza de hacer el ridículo, pues «es mejor ocultar la ignorancia», como dice Heráclito[4]. En cambio piensa que manejará bien su casa, el matrimonio, la política o la magistratura, sin haber aprendido a comportarse con mujer, o con esclavo, ni con el conciudadano, ni con el gobernado o con el gobernante.

Diógenes dio una bofetada al pedagogo de un niño gu-
E lusmero, atribuyendo correctamente la culpa no al que no aprendió sino al que no enseñó. Entonces, ¿es imposible usar diestramente un plato o una copa si no se ha aprendido desde la infancia, como dice Aristófanes[5], a no reír a lo

[2] Adaptación de *Clitofón* 407c. Una cita más exacta del pasaje la ofrece Plutarco en *Vitios. pud.* 534E.

[3] Los griegos vacilaban sobre el acento de este nombre y también sobre la cantidad de la iota, como muestra el texto griego con acento circunflejo en el primer caso. Los telquines fueron los primitivos habitantes de Rodas. Técnicamente dotados, fueron los primeros en erigir estatuas a los dioses.

[4] Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22B95. Este fragmento se encuentra citado también en *Quaest. conv.* 644F, y en el frag. 129 Sandbach de *Si se debe educar a la mujer* (vol. VII, Teubner, pág. 79).

[5] Adaptación de Aristófanes, *Nubes* 983.

tonto, ni ser un gulusmero, ni cruzar las piernas; y, en cambio, se puede tener una participación irreprochable en la casa, la ciudad, el matrimonio o en una magistratura, sin haber aprendido cómo deben comportarse los unos con los otros? Cuando le preguntaron a Aristipo «¿tú, entonces, estás en todos sitios?», respondió riendo: «Malgasto mi pasaje[6] si, desde luego, estoy en todos los sitios». ¿Por qué, pues, no podrías decir tú mismo también «si los hombres no F
se hacen mejores por la educación, se malgasta el sueldo de los pedagogos»? Pues éstos son los primeros que, recibiéndolos desde la lactancia, como las nodrizas moldean sus cuerpos[7] con las manos, así ellos regulan su carácter con las costumbres, poniéndolos por vez primera en un trazo de virtud. También el laconio, cuando le preguntaron qué proporcionaba en su enseñanza, dijo: «Hago lo honesto agradable a los muchachos»[8]. Sin embargo ¿qué enseñan los pedagogos? A caminar por las calles con la cabeza baja, a tocar los salazones con un solo dedo, con dos el pescado fresco, el pan y la carne, a sentarse de determinada manera 440
y a ponerse el manto de una manera determinada[9].

---

[6] En el texto griego *naûlon*, esto es, el precio de un pasaje en barco. La expresión debió de hacerse proverbial, como anotan Helmbold y Defradas a sus respectivas ediciones. Ambos citan asimismo como prueba de ello a JUVENAL, *Sát.* VIII 97:

Furor est post omnia perdere naulum.

[7] PLATÓN, *República* 377c, *Leyes* 789e; parece inferirse que se trata del fajado de los niños con pañales que recomienda hasta los dos años. También alude PLUTARCO al primer pasaje en *Lib. educ.* 3E.

[8] La misma anécdota aparece al final del *Virt. mor.* 452D.

[9] Cf. *Lib. educ.* 5A y *Fort.* 99D, aunque en ambos casos se alude a la incorrección de usar la mano izquierda. Sobre la forma de sentarse y caminar véase lo que dice el Razonamiento Justo de ARISTÓFANES, *Nubes* 973 ss., y para cómo ponerse el manto, *Aves* 1568.

3. ¿Pues qué? Quien dice que la medicina se ocupa de la lepra y de un panadizo, pero que no lo hace de la pleuresía, de la fiebre y de la inflamación cerebral, ¿en qué difiere de quien dice que la escuela, las lecturas y los consejos son útiles para los deberes insignificantes e infantiles, pero que para los grandes e importantes existe la práctica irracional y el azar? Pues del mismo modo que es ridículo quien dice que se debe remar tras aprender, pero que se puede pilotar incluso sin aprender, así quien admite el aprendizaje de las demás artes pero suprime el de la virtud, parece actuar contrariamente a los escitas. Éstos, en efecto, según dice Heródoto[10], ciegan a sus esclavos para que no les quiten la nata
B de la leche[11]. Aquél, en cambio, concede la razón, como un ojo, a las artes serviles y ancilares y se la quita a la virtud.

Sin embargo, el general Ifícrates, cuando Calias, el hijo de Cabrias[12], le preguntaba diciéndole: «¿Qué eres? ¿Arquero? ¿Peltasta? ¿Jinete? ¿Hoplita?», le contestó: «Ninguno de ésos, sino quien les da órdenes». Pues bien, es ridículo quien dice que el arte de disparar el arco, el de la infan-

---

[10] Heródoto, IV 2.

[11] El término *pûar* tras *hópōs* fue añadido por Capps en un pasaje objeto de numerosas correcciones. Pohlenz ha dejado el pasaje simplemente con la *crux*. Tras *pûar* Helmbold lee *paradidôsin*, Defradas lee la conjetura de Stephanus *gála donôsin* tras *hópōs*.

[12] Los manuscritos ofrecen *pròs tòn Chabríos Kallían* que, como señala Pohlenz, ofrece una extraña colocación. Helmbold ha corregido en *pròs Kallían tòn Charíou* el orden de palabras y el nombre de Cabrias por Carias, ya que el primero no tuvo un hijo de tal nombre. Defradas considera Calias «une glose d'un lecteur érudit». Hemos preferido no seguir en este caso a Helmbold, ya que parece por el contexto más significativo el nombre de Cabrias frente al de Ifícrates. No obstante esta misma anécdota la relata también Plutarco en *Fort.* 99E y en *Reg. et imp. apophth.* 187B, y en ambos casos no hay nombre para quien hace la pregunta; en el primer caso es «alguien» y en el segundo «cierto orador».

tería, el de los honderos o el de la caballería pueda enseñarse, pero que el de la estrategia y el de dirigir un ejército ocurre por el azar y a cualquiera, incluso sin haber aprendido. Es más ridículo aún, sin duda, quien pretende que solamente no puede enseñarse la prudencia, sin la cual no hay utilidad ni provecho en las demás artes. Pero si ésa es guía y ornato de todas y en ordenación de cuanto es provechoso se ha constituido[13], ¿qué alegría, por ejemplo, puede haber en un c
banquete, aunque los esclavos estén ejercitados y hayan aprendido

a trinchar la carne, asarla y escanciar el vino[14],

si no existiera disposición ni orden en los servidores?[15].

---

[13] Hay posiblemente una laguna tras *kathístesin* que Pohlenz ha completado: *<pôs ou taútēs éti mâllon epimeleîsthai deî állōn;>* que podríamos traducir: «¿Cómo no debe ocuparse aún más de ésta que de las demás?».

[14] *Odisea* XV 323.

[15] Falta posiblemente el final del tratado en opinión tanto de Pohlenz como de Helmbold. En cambio, los editores de *Belles Lettres*, Defradas y Dumortier, no creen que exista en ningún caso laguna. Piensan que basta con leer *dioikoûntas* en lugar del *diakonoûntas* —«servidores» en nuestra traducción —de los textos. Así, dicen, los niños *(paídōn)* representan las artes menores y serviles, los que los dirigen *(dioikoûntas)* representan la prudencia, la práctica de la justicia y el vivir honestamente. A nuestro juicio interpretar el *paídōn* como niños y no esclavos es una distorsión del texto, pues ¿por qué habrían los niños de aprender a trinchar la carne y aún más, a asarla o a servir el vino? No parecen en ningún caso funciones de un hombre libre. Creemos que es preferible aceptar el texto con sus faltas y dejarlo como inconcluso.



SOBRE LA VIRTUD MORAL

INTRODUCCIÓN

Este tratado plutarqueo sobre la virtud moral no ha sido de los más favorecidos por los comentaristas en cuanto a número de obras dedicadas a él y, sobre todo, en lo que respecta a los juicios emitidos. Algunos autores como J. J. Hartman[1] lo han considerado indigno de la producción de Plutarco por el aburrimiento que resulta de su lectura. Aunque el juicio de W. C. Helmbold[2] en el prólogo a su edición del tratado es menos severo y juzga excesivamente dura la frase de Hartman, tampoco son demasiado amables las palabras que le dedica.

Hay que esperar algún tiempo después para encontrar opiniones más favorables, así la de M. Hadas[3] que considera

---

[1] J. J. Hartmann, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Leiden, 1916, págs. 203 y 206: «Multo etiam philosopho Chaeronensi indignior hic libellus, quem, ut ad finem perlegas, quantum tibi est taedii devorandum!» y «Denique et libellum *An virtus doceri possit* et hunc *De virtute morali* insignia equidem duco exempla ineptissimae imitationis, qua ita Plutarchi personam sumit impostor ut ultro se indicet».

[2] W. C. Helmbold, *Plutarch's Moralia*, VI *(The Loeb Classical Library)*, Londres, 1939, págs. 16-17: «But Hartman's words are no doubt too harsh» pero luego: «On the whole, whether from the standpoint of popular or from that of serious philosophy, this is one of the least successful of Plutarch's works».

[3] M. Hadas, «The Religion of Plutarch», *The Review of Religion* 6 (1941-1942), 280.

este tratado como el más sistemático entre los que Plutarco dedicó a la ética y como la exposición más sucinta de las opiniones de nuestro autor sobre el alma. Asimismo K. Ziegler[4] lo juzga desapasionadamente como un escrito cuya finalidad primordial es la refutación de la doctrina estoica de las pasiones y la defensa de la teoría platónica y aristotélica sobre el alma y la virtud. Es D. Babut quien en tiempos más cercanos se ha ocupado del tema, primero en su *Plutarque et le Stoïcisme* y después con la edición de la obra[5], a la que precede una larga introducción. En ésta hace notar una particularidad de la obra, no señalada anteriormente a su parecer, y es el desarrollo en ella de dos temas. Así, el título del tratado corresponde estrictamente a la primera parte mientras que a partir del cap. 6 se abandona este esquema y nuestro autor se dedica a demostrar la doble naturaleza del alma y a refutar la teoría intelectualista de las pasiones. Babut no piensa que haya incongruencia entre ambos temas, sino que los dos se relacionan íntimamente, siendo el segundo de ellos consecuencia del primero y justificándose ambos en la orientación de polémica antiestoica del tratado[6].

Respecto a su cronología, no se encuentran datos objetivos para dar una fecha y, así, C. P. Jones[7] ni siquiera lo menciona en su ensayo de cronología plutarquea. Los co-

---

[4] K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart, 1949, cols. 133-134, donde su postura frente a la autenticidad del escrito es positiva y valora el juicio de Hartman como «ohne stichhaltige Gründe, mit kleiner nörgelder Kritik».

[5] D. Babut, *Plutarque, De la vertu éthique*, París, 1969, donde la introducción se extiende a lo largo de 85 páginas.

[6] Babut, *op. cit.*, pág. 53.

[7] C. P. Jones, «Towards a chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* 56 (1966), 61-74.

mentaristas más antiguos lo han considerado generalmente como obra de juventud; así T. Sinko, por considerarlo como obra menos ponderada en el tratamiento de las pasiones que *De cohibenda ira* o *De tranquillitate animi*. Lo mismo opina M. Pinnoy[8], que lo considera obra de juventud junto a *De audiendis poetis* y *De adulatore et amico*. K. Ziegler[9] no se decide por una fecha y cita a G. Hein[10], quien considera este tratado posterior a *De adulatore et amico, De tranquillitate animi, De profectibus in virtute, De laude ipsius, De amicorum multitudine, De fraterno amore* y *De vitioso pudore;* pero para que esta ordenación tuviera algún valor debería existir certeza de las fechas respectivas de composición de estas obras. D. Babut, en el prólogo a la edición del *De virtute morali (De la vertu éthique)*, expone una teoría diferente y que es sucintamente como sigue. Plutarco ha hecho en esta obra una crítica de la virtud concebida como juicio por los estoicos. En ella hay alusiones a opiniones propias sobre temas del estoicismo que no han tomado mayor extensión por hallarse ya formuladas anteriormente en sus tratados de polémica antiestoica. Esta teoría supone que *De virtute morali* y *De profectibus in virtute*, íntimamente relacionado con el precedente, hacen referencias implícitas a tales tratados. Por consiguiente, *De virtute morali* sería posterior a *De stoicorum repugnantiis*, que es la obra que él considera como probable antecedente. Ahora bien, tampoco hay seguridad sobre la datación de este último tratado y, así como reconoce el mismo autor[11], no se llega a ninguna conclusión

---

[8] T. Sinko y M. Pinnoy *apud* Babut, *op. cit.*, pág. 80, n. 3.

[9] K. Ziegler, *op. cit.*, col. 81.

[10] G. Hein, *Quaestiones Plutarcheae*, tesis doc., Berlín, 1916, especialmente en conclusiones, págs. 42 y 43.

[11] Babut, *op. cit.*, pág. 83: «Nous n'en sommes pas beaucoup plus avancés, il est vrai, pour fixer une date, même approximative, au second

definitiva. Piensa, no obstante, que sería un progreso notable poder afirmar que el *De virt. mor.* pertenece a la misma etapa en la vida de Plutarco que el *De prof. in virt.*, que no fue escrito desde luego antes del 85.

Por tanto, tras este repaso a las distintas y dispares opiniones sobre su cronología, no podemos emitir conclusión alguna. No obstante, nos parece bastante plausible esta última opinión, pues este opúsculo sobre la virtud ética no parece obra inmadura, sino más bien un tratado teórico y escueto, donde el tema impone un estilo más seco y sin adornos de lo que es habitual en nuestro autor.

En cuanto a las fuentes, se ha hecho notar ya desde antiguo la fuerte influencia aristotélica que domina en la primera parte del tratado —la que se ocupa de la virtud ética—, influencia que se percibe tanto en el lenguaje como en la división del alma (441B). Pero junto a este reconocimiento se ha postulado también que tal influencia no sería directa y que el de Queronea habría conocido los textos de Aristóteles a través de intermediarios, en concreto Andrónico de Rodas, a juicio de Ringeltaube[12] y Pohlenz[13]. En cambio Erbse[14] ha hecho notar la profunda relación de este tratado con la *Ética Nicomáquea*, no considerando tampoco verosímil la teoría de que Plutarco no fuera un conocedor directo de los escritos de la escuela peripatética, opinión que un

---

de ces traités, en l'absence d' indices précises pour dater le premier. Le seul résultat que l'on puisse tenir pour acquis est que le *De virt. mor.* ne saurait être une oeuvre de jeunesse, s'il est vrai qu'il se réfère à des écrits polémiques plus anciens, dont le *De Stoic. rep.*, qui n'est pas lui-même le premier de la série».

[12] H. Ringeltaube, *Quaestiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes*, Gotinga, 1893, págs. 14-29.

[13] M. Pohlenz, *Die Stoa*, Gotinga, 1947, pág. 255.

[14] H. Erbse, «Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs», *Hermes* 84 (1956), 400, n. 1.

detenido examen de estos seis primeros capítulos hace plausible[15].

Respecto a la crítica de la teoría estoica de las pasiones que ocupa la segunda parte del tratado se ha propuesto como fuente a Posidonio, en tanto que se opuso a la teoría intelectualista sobre las pasiones de Crisipo. Los paralelos entre nuestro opúsculo y textos de Galeno[16] han llevado a tal planteamiento. Que seguramente no llegó a conocer directamente la amplísima obra de Crisipo es probable, pero que su crítica a la teoría de las pasiones como juicios esté basada en la crítica de esta doctrina por Posidonio es algo inseguro. Más probable pudiera ser que nuestro autor haya utilizado argumentos tradicionales de la polémica posidoniana convertidos en acervo común[17].

Queda por tratar la relación del *De virtute morali* con otros diálogos plutarqueos. Ya hemos hecho mención de su posible dependencia de los tratados de polémica antiestoica, de modo que podríamos considerarlo más como una consecuencia que como un precedente en su exposición de la doctrina del alma. Esta doctrina aparece expuesta con gran simplicidad, sin recurso a mitos como en el *De sera numinis vindicta, De genio Socratis* o *De facie quae in orbe lunae apparet.* Pero si por lenguaje y pensamiento está cerca del *De facie,* quizás presenta mayor afinidad con *De defectu oraculorum.* En efecto, entre el *De virtute morali* y el *De facie* hay conexión doctrinal y de léxico pero sólo en cuanto a la teoría platónica del alma. En cambio el *De defectu* pre-

---

[15] El problema de la influencia aristotélica ha sido expuesto con gran detalle por BABUT, *op. cit.,* págs. 56-79; especialmente, en cuanto a la lectura directa de la *Ética Nicomáquea,* en pág. 68.

[16] GALENO, *De placitis Hippocratis et Platonis* IV 7, pág. 400; V 5, pág. 437; V 6, pág. 457.

[17] Cf. BABUT, *op. cit.,* págs. 65-66.

senta la teoría platónica del alma, pero también la aristotélica como consecuencia natural de la primera. Otros muchos rasgos propios del aristotelismo podrían subrayarse en este tratado en paralelo con el *De virt.*, pero hay otra coincidencia más, y es la arremetida contra el estoicismo por parte de Cleómbroto a propósito de la doctrina de los démones, que vendría a coincidir con la parte segunda de nuestro opúsculo en cuanto a polémica antiestoica. Por consiguiente, si estos rasgos comunes pudieran ser indicios de relación cronológica, ambos tratados serían obras de la madurez de Plutarco y podrían haber sido compuestos entre el 90 y 100 de nuestra era.

En suma, el *De virtute morali* presenta una teoría psicológica coincidente con la de los otros tratados, pero expuesta en una manera más sobria y sin recursos literarios o estilísticos. Es, pues, la consecuencia de su pensamiento sobre el alma.

Este tratado es el número 72 del «Catálogo de Lamprias».

SOBRE LA VIRTUD MORAL

1. Me propongo hablar sobre la virtud llamada y consi- D
derada moral, en lo que difiere principalmente de la virtud
contemplativa por tener la pasión como materia y la razón
como forma, y qué substancia tiene y cómo subsiste por na-
turaleza. También si la parte del alma que la recibe está do-
tada de razón propia o si participa de otra ajena. Y si parti-
cipa, si lo hace como los elementos mezclados con lo que es
mejor, o más bien si, como la parte del alma utiliza una cier-
ta dirección y gobierno, se dice que participa del poder de la
parte rectora. Pues que puede llegar a existir virtud y per- E
manecer absolutamente inmaterial y sin mezcla, creo que es
evidente. Pero también pienso que es mejor recorrer breve-
mente las opiniones de otros, no por hacer una investigación
sino porque lleguen a ser mis propias opiniones más seguras
y firmes, al ser expuestas aquéllas previamente.

2. Menedemo de Eretria[1] suprimía la pluralidad y las diferencias de las virtudes, en la idea de que era una sola y

[1] Menedemo fue fundador de la llamada escuela de Eretria. Vivió aproximadamente entre el 350 y el 278 a. C. Sobre su posición respecto a la erística nos informa Diógenes Laercio (II 134 ss.) así como sobre su relación con la filosofía platónica. Parece que tanto él como su amigo Asclepiades tuvieron posiciones cercanas a la Academia pero luego se inclinaron hacia Estilpón, sucesor de Euclides al frente de la escuela de

con muchos nombres. Pues que se llamen templanza, forta-
F leza y justicia sería lo mismo que decir mortal y hombre. Y el propio Aristón de Quíos[2] hacía una sola virtud en su esencia y la llamaba salud. Pero en cuanto a la relación las hacía diferentes y múltiples, como si alguien quisiera llamar a nuestra visión «visión blanca» cuando percibe objetos blancos, y «visión negra» cuando negros o alguna otra cosa semejante. Pues también la virtud es llamada prudencia cuando inspecciona lo que se debe o no se debe hacer[3],
441 cuando conforma el deseo y define la moderación y la oportunidad en los placeres se llama templanza, y justicia cuando trata de las asociaciones y contratos de unos hombres con otros, así como el cuchillo es una sola cosa pero corta unas veces unos objetos, otras otros y el fuego ejerce su actividad en materias diferentes, con una sola naturaleza. Y parece que también Zenón de Citio[4] tendía a esta opinión

---

Mégara, que había adoptado el eleatismo. También Cicerón (*Acad.* II 129) nos informa sobre el pensamiento ético de Menedemo.

[2] Aristón de Quíos, filósofo estoico, discípulo de Zenón, vivió su florecimiento hacia el 250 a. C. Según Diógenes Laercio (VII 160) se apartó de la física y la lógica por creer que «la una está sobre nosotros, la otra no es nada para nosotros». Sólo creía importante la ética para el hombre. Igual que para los estoicos, para Aristón la virtud consistía en una actitud correcta respecto a lo indiferente *(adiáphoron)*. Pero mientras los estoicos dividían los *adiáphora* en preferibles y no preferibles *(proēgména* y *apoproēgména)*, Aristón no admitía esta división. Cf. Cic., *Acad.* II 130, y también Séneca, *Epíst.* XCIV 1-18.

[3] Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI 6, 1 (1140b 30): «la prudencia versa sobre lo que puede ser de otra manera».

[4] Zenón de Citio, en Chipre, fundador de la escuela estoica, nació probablemente hacia el 333 ó el 332 a. C. Llegó el 312/311 a Atenas, donde se unió a Crates, filósofo cínico, pero oyó también al académico Polemón y a Estilpón, segundo escolarca de la escuela megárica. Su labor de enseñanza comenzó poco antes del 300 y se realizaba en el ágora, en la *Stoà Poikílē*, de donde el nombre de «estoica» dado a su escuela. Murió el 262 a. C. Cf. Dió-

en alguna manera, al definir la prudencia como justicia en lo debido a otros, como templanza en lo que se puede elegir o rechazar y como fortaleza en lo que se debe soportar. Y quienes lo defienden consideran que en estas definiciones B
Zenón llama al conocimiento prudencia. En cambio, Crisipo[5], pensando que conforme a la cualidad una virtud consiste en su propia cualidad, no se dio cuenta de que suscitaba, en frase de Platón[6], un «enjambre de virtudes» desacostumbradas y desconocidas. Pues como del adjetivo valiente derivaba valentía, y de suave suavidad y justicia de justo, así de encantador encanto, de noble nobleza, de grande grandeza, y de bello belleza y proponiendo otras de la misma índole: sutileza, afabilidad, jovialidad como virtudes, ha llenado la filosofía, que en nada lo necesitaba, de muchos y extraños nombres.

3. Pero todos esos filósofos[7] coinciden al suponer que la virtud es una disposición de la parte rectora del alma y una C
facultad engendrada por la razón, y más bien que ella misma es una razón concordante, segura e inamovible. Y piensan que la parte pasional e irracional del alma no está discriminada de la parte racional, sino que esta misma parte

---

genes Laercio, VII 1-7. Véase también para su doctrina sobre lo *adiáphoron*, Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, págs. 47-48. Sobre las virtudes véase también Plutarco, *Fort.* 98E, y *Stoic. rep.* 1034C.

[5] Crisipo de Solos, en Cilicia, nació entre el 288 y el 277 y murió el 208/204 a. C. Llegó a Atenas hacia el 260 y oyó a Cleantes y también a Arcesilao. Según una anécdota (Dióg. Laerc., VII 182) había sido discípulo de Aristón de Quíos, de quien luego se distanciaría. A la muerte de Cleantes en el 232, fue elegido escolarca de la Estoa. Cf. Von Arnim, *SVF*, III, pág. 58 ss.

[6] Platón, *Menón* 72a; Plutarco, *Amic. mult.* 93B.

[7] Cf. Von Arnim, *SVF*, I, págs. 49-50, y III, págs. 110-111, sobre las virtudes y las pasiones respectivamente.

del alma que llaman inteligencia y rectora se transforma y cambia enteramente en las pasiones y, en los cambios, conforme a su hábito o disposición, se hace vicio y virtud, y que no tiene nada irracional en sí misma, sino que es llamada irracional cuando por su exceso de los impulsos, que se
D hace fuerte y poderoso, se ve llevada a algo anormal contra la elección de la razón. Pues la pasión, según ellos, es una razón perversa e intemperante procedente de un juicio vil y erróneo que ha tomado además violencia y fuerza. Pero parece que a todos esos filósofos ha pasado inadvertido de qué manera cada uno de nosotros es, realmente, un ser doble y compuesto[8]. Pues no observaron la otra duplicidad del alma sino la mezcla de alma y cuerpo que aparecía más evidente. Pero que existe un compuesto de doble naturaleza y disímil de la propia alma en sí misma, al mezclarse y
E adaptarse lo irracional, como si fuera otro cuerpo, con la razón por una cierta necesidad de la naturaleza, es evidente que ni siquiera Pitágoras[9] lo desconocía a juzgar por el interés de este hombre en la música como medio de encantar y consolar el alma, en la idea de que ésta no era totalmente

---

[8] Hay gran coincidencia entre este pasaje y *Fac. lun.* 943A, no sólo de vocabulario sino también en la concepción general del tema. Cf. también *Comm. not.* 1083C.

[9] Pitágoras nació en Samos, en el s. VI a. C. Abandonó su patria, bajo la tiranía de Polícrates, en el 532, según CICERÓN (*Rep.* II 28). Entonces se estableció en Crotona y fundó allí una comunidad religiosa cuyas actividades éticas y políticas chocaron con las dominantes en esta ciudad, por lo que a su vejez tuvo que emigrar a Metaponto, donde murió hacia el 496 a. C. En sus investigaciones musicales encontró que la longitud de la cuerda estaba en relación numérica de octava, quinta y tercia con la altura del tono. De estas observaciones, en las que habían entrado especulaciones sobre la regularidad de los movimientos de los planetas, concluyó que en el Universo domina una ley, designada como *harmonía,* que se expresa en simples relaciones numéricas.

obediente a la instrucción y las enseñanzas ni transformable desde el vicio por la razón, sino que una parte necesitaba otro género de persuasión que colaborara en moldearla y domeñarla si no iba a ser absolutamente intratable y desobediente a la filosofía. Platón[10], sin embargo, comprendió con claridad y seguridad y sin lugar a dudas que el alma de este mundo no es simple ni carente de composición ni tam- F
poco uniforme sino que, al ser una mezcla de la facultad de identidad y de alteridad, de una parte se dispone siempre y gira en un solo orden dominante, de otra, dividida en movimientos y ciclos contrarios, y errantes, da origen a la diferencia, cambio y disimilitud en lo que concierne a la generación y la corrupción sobre la tierra. También el alma del hombre[11], que es parte e imitación del alma del mundo y que está unida en su conjunto según razones y números semejantes a los de aquélla, no es simple ni de naturaleza semejante, sino que una parte posee lo inteligente y razonable, 442
a lo que concierne gobernar y regir al hombre conforme a naturaleza, mientras que la otra posee lo pasional e irracional que es errático y desordenado y necesita un vigilante. Y al estar dividida de nuevo esta segunda parte en dos elementos, uno, que quiere por naturaleza estar siempre con el cuerpo y servirlo, se llama concupiscible; el otro, que unas veces se une a ése y otras proporciona fuerza y poder a la razón, se llama irascible. Y Platón[12] muestra especialmente la diferencia en la oposición del elemento razonable e inteligente al concupiscente e irascible en que al ser distintos B
desobedecen y combaten muchas veces al elemento mejor.

---

[10] *Timeo* 35a ss.; Plutarco, *An. procr.* 1012B ss.

[11] *Timeo* 69c ss.; *An. procr.* 1025D.

[12] *República* 435a ss.

Estos principios los empleó muchísimo Aristóteles[13], como es evidente por lo que escribió. Pero después atribuyó el elemento irascible al concupiscente, en la idea de que la ira es una cierta clase de deseo y tendencia a la venganza[14]. Sin embargo continuó empleando siempre el elemento pasional e irracional como diferente del racional, no porque sea absolutamente irracional como la parte sensitiva o la parte nutritiva y vegetativa del alma (pues éstas, completamente indóciles y sordas a la razón, han brotado en cierta manera de la carne y se han producido totalmente en torno
c al cuerpo) sino porque el elemento pasional, aun estando privado de razón propia y no participando en ella, sin embargo, por naturaleza escucha al elemento racional e inteligente, se vuelve a él y cede y se conforma a él, si no está totalmente corrompido por un placer grosero y un género de vida licencioso.

---

[13] *Acerca del alma* III 9 (432a 25); *Magna Moralia* I 1 (1182a 24); *Ética Eudemia* II 1, 5 (1219b 28); *Ética Nicomáquea* I 13, 9 (1102a 29). H. Erbse, art. cit., *Hermes* 84 (1956), pág. 400, n. 1, hace notar la profunda relación de esta obra con la *Ética Nicomáquea* y piensa que el conocimiento de ella por Plutarco fue directo y no mediante un intermediario, Andrónico de Rodas, como piensan Rigeltaube y Pohlenz.

[14] Arist., *Acerca del alma* I 1 (403a 30). Esta misma definición aristotélica está recogida también en el opúsculo *De libidine et aegritudine*, cap. 1, pág. 52 (Ziegler-Pohlenz), cuya autoría por parte de Plutarco ha sido negada por estudiosos como Volkmann, Wilamowitz y después por Pohlenz y Ziegler. En cambio M. F. H. Sandbach opina en «Plutarque était-il l'auteur du '*De libidine*'?», *Actes du VII Congrès Guillaume Budé*, París, 1969, págs. 550-551, que esta cita, junto con coincidencias diversas con otras obras abonaría su autenticidad. Así piensa también D. Babut en el comentario que hace en pág. 551 a esta comunicación, así como en *Plutarque et le Stoïcisme*, págs. 134-136 y n. 1 de pág. 134, y también en la Introducción a *De la vertu éthique*, pág. 59, n. 2.

4. Y quienes se asombran de que este elemento es irracional pero obediente a la razón me parece que no han considerado suficientemente la fuerza de la razón

cuán grande es y a cuánto llega[15]

con su poder y conducción, no mediante métodos duros ni repelentes, sino suaves que tienen la sumisión y obediencia como más eficaz que cualquier coacción y violencia. Porque sin duda la respiración, nervios, huesos y las demás partes de nuestro cuerpo son irracionales, pero cuando surge el D
impulso y la razón sacude, por decirlo de algún modo, sus riendas, todo se tensa, se deja conducir y obedece. Y, al pensar correr, los pies están bien dispuestos y las manos se ponen a la obra al darse el impulso de arrojar o coger. Y el poeta hace ver excelsamente la simpatía y la conformidad de lo irracional con la razón mediante los siguientes versos:

Así se fundían en lágrimas sus hermosas mejillas,
llorando por su esposo, aunque estaba sentado a su lado.
Y Ulises compadeció en su ánimo a su afligida esposa,
pero sus ojos se mantuvieron firmes en sus párpados, E
como el cuerno o el hierro, y con engaño
ocultó sus lágrimas[16].

Tan obediente mantenía su respiración, su sangre y sus lágrimas al propio juicio. Ante las jóvenes y muchachos bellos, a quienes ni la razón ni la ley permite tocar, lo demuestra la retirada y contención de las partes pudendas, que permanecen tranquilas e inmóviles. Esto ocurre sobre todo a

[15] Nauck², *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* Eurípides, frag. 898.

[16] Homero, *Odisea* XIX 208-212, también en *Tranq. an.* 475A, *Garr.* 506A-B y *Sobre la vida y poesía de Homero* 135 (VI, pág. 409 Bernardakis).

los enamorados cuando después escuchan que se han prendado, sin saberlo, de una hermana o de una hija, porque, al mismo tiempo, se contiene el deseo al contacto de la razón
F y el cuerpo hace acomodarse decentemente sus partes al juicio. Frecuentemente, sin duda, al entregarse con gran placer a la comida y a las carnes, si luego uno se entera y sabe que ha comido alimentos impuros e ilegales, no sólo sigue al juicio la pena y el remordimiento, sino también vómitos, y una disposición nauseosa se apodera del cuerpo, que ya está revuelto y colmado de este pensamiento.

Pero temo que vaya a parecer que me excedo en mi dis-
443 curso con ejemplos demasiado atractivos y nuevos, al exponer cuántos salterios, liras, arpas y flautas y cuántos instrumentos acompañantes y acordes del arte musical, aun siendo inanimados, con las pasiones humanas gozan y se lamentan, las cantan y las acompañan en su disolución, repitiendo los juicios, las pasiones y las costumbres de quienes los utilizan. Sin embargo se dice que Zenón[17], yendo al teatro cuando Amebeo cantaba acompañado de la lira[18], comentó a sus discípulos: «Vayamos para aprender qué armonía y voz emiten tripas y nervios, madera y huesos cuando participan de razón, ritmo y orden».

Pero dejando esto, con gusto me informaría de mis opo-
B nentes si, al ver perros, caballos y pájaros domésticos que por hábito, alimentación y enseñanza emiten sonidos inteligibles y adoptan movimientos y posturas obedientes a la ra-

[17] Cf. Von Arnim, *SVF*, I 299, pág. 67, y Plutarco., *An. procr.* 1029F.

[18] Amebeo fue un citaredo afamado hacia mediados del siglo III a. C. Véase la *Vida de Arato* XVII (1034E), Ateneo, XIV 623d, y Eliano, *Varia Historia* III 30, donde se hallan diversas anécdotas sobre el personaje.

zón y actúan con moderación y para utilidad nuestra, y al oír a Homero, cuando dice

excitar a caballos y a hombres[19]

a la batalla, aún se asombran y dudan de que el elemento que hay en nosotros irascible y concupiscible, que goza y sufre, obedece al elemento inteligente y está afectado por él y dispuesto con él de un modo natural y no habita separadamente, ni está apartado ni formado fuera, ni configurado C
por ningún género de coacción o por golpes, sino que por naturaleza se adapta y siempre se relaciona con él, así como se nutre y se colma por una común relación.

Por eso también se llama con razón moral[20], porque la moral es, por decirlo sucintamente, una cualidad de lo irracional. Y es llamada así porque esa cualidad y diferencia la recibe por costumbre el elemento irracional al ser moldeado por la razón, que no desea suprimir en absoluto la pasión (pues ni es posible ni es lo mejor), sino ponerle un cierto límite y orden, y hacer nacer las virtudes éticas que no son carencia de pasión, sino proporción y término medio de las pasiones. Pero las hace nacer con ayuda de la prudencia al D
desarrollar la fuerza de la pasión en un hábito bien cultivado. Afirman que estas tres cosas existen en el alma: facultad, pasión, hábito[21]. Pues bien, la facultad es origen y materia de la pasión, como irritabilidad, modestia, temeridad[22]. La pasión, en cambio, es un movimiento de la facultad, co-

---

[19] Adaptado de *Ilíada* XVI 167.

[20] ARIST., *Ét. Nic.* II 1, 1 (1103a 17) y PLUT., *Lib. educ.* 3A, *Ser. num. vind.* 551E. Hay un juego etimológico entre *êthos* «carácter» y *éthos* «costumbre», que se repite en estos pasajes plutarqueos.

[21] *Ét. Nic.* II 5 (1105b 19).

[22] *Ét. Nic.* II 5 (1105b 19).

mo ira, vergüenza, valor. Y el hábito, en último lugar, es una fuerza y constitución de la facultad de lo irracional, producida por la costumbre, y es vicio si la pasión ha sido mal conducida por la razón, virtud si ha sido bien conducida[23].

5. Pero ya que no se hace a cualquier virtud término
E medio ni se la llama moral, deberíamos discutir sobre su diferencia comenzando por sus principios. Hay, en efecto, dos clases de cosas, unas que existen de un modo absoluto y otras que están en una cierta relación con nosotros. Existen de un modo absoluto la tierra, el cielo, las estrellas, el mar. Existen en relación con nosotros el bien y el mal, lo que podemos elegir y lo que debemos evitar, lo agradable y lo doloroso. Aunque la razón contempla ambas, lo que se refiere solamente a las cosas que existen de un modo absoluto es científico y contemplativo, lo que se refiere a las cosas que están en una cierta relación con nosotros deliberativo y práctico[24]. La virtud de esto último es la prudencia, la de lo primero la sabiduría. Y difiere la prudencia de la sabiduría en que, cuando se produce una cierta inclinación y disposi-
F ción de la facultad contemplativa a lo práctico y pasional, la prudencia se mantiene conforme a la razón. Porque la prudencia necesita la suerte, mientras que la sabiduría no necesita siquiera deliberación para su fin propio, pues se refiere a las cosas que siempre son las mismas y del mismo
444 modo. Y como el geómetra no delibera si el triángulo tiene los ángulos interiores igual a dos ángulos rectos sino que lo sabe (pues las deliberaciones no se hacen respecto a lo seguro e inamovible), así la mente contemplativa que se ocupa de los primeros principios, de lo permanente y de lo que

[23] *Ét. Nic.* II 5 (1105b 26-28).
[24] *Ét. Nic.* VI 1, 5 (1139a 6-13).

tiene siempre una sola naturaleza no susceptible de cambio, se abstiene de deliberar. Pero la prudencia, que desciende a cosas llenas de error y confusión, es forzoso que se mezcle frecuentemente con lo azaroso, que delibere en las cosas pocos claras y que ejerza su actividad admitiendo lo deliberativo junto a lo práctico cuando se presenta lo irracional y la arrastra en sus juicios, ya que necesita su impulso. La B
virtud moral hace surgir el impulso con la pasión, limitando la razón la proporción necesaria para que haya moderación y no se exceda ni quede falto. Porque el elemento pasional e irracional se sirve de movimientos demasiado violentos y agudos en unos casos, más débiles y lentos de lo que conviene en otros. Por eso cada cosa que hacemos siempre tiene éxito en una sola manera, pero falla en muchísimas[25]. Pues dar en el blanco es una sola cosa y sencilla, pero no se alcanza unas veces de un modo, otras de otro, por pasarse de la medida o no llegar.

Por consiguiente, es tarea de la razón práctica, de conformidad con la naturaleza, el quitar la falta de moderación C
y los excesos de las pasiones. Pues donde por enfermedad y debilidad o miedo y vacilación cede el impulso y falta previamente el bien, puede aparecer entonces suscitándolo y animándolo. Y donde, en cambio, se desborda al fluir el impulso en cantidad y en desorden, allí la razón práctica suprime su violencia y lo detiene. Así, delimitando el movimiento de las pasiones, hace nacer en lo irracional las virtudes morales, que son el término medio entre la falta y el exceso. Porque no debemos decir que toda virtud moral existe de acuerdo con un término medio, sino que, por una parte, la sabiduría, sin necesitar lo irracional y consistiendo en la inteligencia pura y libre de pasiones, es culminación

[25] *Ét. Nic.* II 6, 14 (1106b 28 ss).

D autosuficiente y facultad de la razón en la que surge lo más divino y bienaventurado del conocimiento. Por otra parte, la virtud que es necesaria para nuestro cuerpo y requiere, por Zeus, el servicio de las pasiones como instrumento para sus fines prácticos, al no ser destrucción ni supresión de lo irracional en el alma sino orden y arreglo, es extremo en cuanto a facultad y cualidad, pero en cuanto a cantidad es término medio de suprimir el exceso y el defecto[26].

6. Pero aun cuando el término medio[27] se puede decir en muchos sentidos (pues lo mezclado es un término medio de las cosas sin mezcla, como lo gris de blanco y negro; lo que contiene y es contenido de lo contenido y el continente,
E como ocho de doce y cuatro; y lo que no participa de nada de los extremos es un término medio, como del bien y el mal lo indiferente), sin embargo de ninguna de esas maneras puede llamarse la virtud un término medio. Pues no es una mezcla de vicios, ni comprendiendo la medida menor es comprendida por el exceso de la medida conveniente, ni está totalmente alejada de los impulsos de la pasión en los que está lo más y lo menos. Pero llega a ser término medio y se llama así sobre todo en lo que se refiere al sonido y la armonía de igual modo. Pues es allí una nota justa, como la *nḗtē* y la *hypátē*, que evita el exceso del agudo de la una y
F del grave de la otra[28]. De este modo la virtud, que es noción

---

[26] *Plat. quaest.* 1109B.

[27] Arist., *Ét. Nic.* II 6 (1106a 28).

[28] El mismo símil se halla en *Plat. quaest.* 1107E-F y 1108D ss., y en definitiva depende de Platón, *Rep.* 443d. En él se alude a la nomenclatura de las notas que recibían su nombre de las ocho cuerdas de la lira antigua. La nota justa *(emmelès phōnḗ)* que dice Plutarco sería la *mésē*, término medio entre la más aguda *nḗtē* y la más grave *hypátē*. Cf. F. A.

y facultad referida a lo irracional, suprime el relajamiento y la tensión y, en una palabra, el exceso y el defecto del im- 445
pulso y restablece cada una de las pasiones en lo que es moderado e irreprochable. De forma parecida llaman valor al término medio de cobardía y temeridad, de los cuales uno es la falta, el otro el exceso del elemento irascible del alma[29]. A la liberalidad, término medio entre avaricia y prodigalidad[30], a la mansedumbre, entre insensibilidad y crueldad. La propia templanza y la justicia son términos medios, la primera porque en los contratos no se atribuye a sí misma ni más ni menos de lo conveniente, la última porque reduce los deseos al término medio entre insensibilidad y licencia.

En esto, sobre todo, parece que lo irracional nos permite ver la diferencia entre él mismo y lo racional y muestra que la pasión es una cosa totalmente distinta de la razón. Pues el B
autodominio no se diferenciaría de la templanza y la incontinencia de la licencia respecto a placeres y deseos si fuera la misma parte del alma la que por naturaleza tuviese el oficio de desear y de juzgar. Pero en realidad existe templanza donde la razón guía y maneja el elemento pasional como una criatura obediente a las riendas y mansa, logrando que ceda en los deseos y que reciba voluntariamente moderación y decoro. El hombre que se domina a sí mismo guía su deseo mediante la fuerza y el poder de la razón, pero no lo guía sin dolor ni por convencimiento, sino que lo obliga y lo detiene como con golpes y bocado[31] cuando se tuerce y

---

Gevaert, *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité*, Hildesheim, 1965 (repr. de la ed. de Ginebra, 1875).

[29] Arist., *Ét. Nic.* II 7 (1107a 33); Platón, *Rep.* IX 590b.

[30] *Ét. Nic.* II 7 (1107b 9-10).

[31] Alusión al mito del carro en el *Fedro* platónico 246a ss. Este símil recurre a continuación en la alusión a «golpes» y «bocado» y el propio

C se resiste, al estar él mismo lleno de lucha y perturbación. Así lo representa Platón[32] con la imagen de los caballos del alma, en la que el peor de ellos lucha contra el yugo y perturba al cochero que se ve obligado continuamente a retener las riendas hacia sí y tirar de ellas con fuerza y cuidado,

no vaya a dejar caer de sus manos las purpúreas correas,

como dice Simónides[33]. Por eso no tienen el autodominio por una virtud perfecta, sino inferior a una virtud[34]. Pues no llega a ser término medio procedente del acuerdo de lo peor con lo mejor ni ha suprimido en él el exceso de pasión, ni tiene el elemento concupiscible del alma obediente y con-
D cordante con el elemento inteligente sino que molesta y es molestado y habita con él obligado por necesidad, como en rebelión, desagradable y enemigo:

La ciudad a la vez está llena de incienso
y a la vez de peanes y de lamentos[35],

y el alma del que se domina a sí mismo es así también por su inconstancia y desigualdad. Por los mismos motivos se piensa que la incontinencia es algo peor que un vicio[36] pero que la licencia es un vicio total. Pues ésta posee al mismo

---

PLUTARCO hace mención de él en 445C. Como hace notar BABUT respecto a este pasaje en su edición de la obra (*Plutarque, De la vertu éthique,* pág. 155, n. 109), la imagen del carro es una de las más utilizadas por Plutarco y especialmente en este tratado. Cf. P. FUHRMANN, *Les images de Plutarque,* pág. 141.

[32] *Fedro* 253c ss.

[33] Frag. 27 BERGK y DIEHL y 12 PAGE (*Poetae melici graeci* 517).

[34] *Ét. Nic.* IV 9 (1128b 33), donde Aristóteles la califica de «mezcla».

[35] SÓF., *Edipo Rey* 4-5. Esta cita aparece también en *Amic. mult.* 95C, *Superst.* 169D y *Quaest. conv.* 623C.

[36] *Ét. Nic.* VII 8 (1151a 5): «La incontinencia no es un vicio».

tiempo pasión perversa y razón. Por la una es excitada con el deseo al comportamiento vergonzoso, por la otra, que se suma a los deseos con el juicio equivocado, pierde incluso E
el sentido de sus faltas. En cambio la incontinencia, mediante la razón, guarda su juicio recto, pero se ve arrastrada contra su juicio[37] por la pasión, que es más fuerte que la razón. Por esto es distinta la licencia de la incontinencia, pues aquí el razonamiento resulta vencido por la pasión, allí ni siquiera combate; aquí, aunque oponiéndose, sigue a los deseos, allí los guía convertida en su defensor; aquí comparte sus errores con placer, allí a disgusto; aquí es llevada voluntariamente al mal, allí traiciona contra su voluntad el bien.

Como en las acciones cometidas por ellas, no es menos evidente la diferencia también en las palabras; pues esto es F
lo que dicen los licenciosos:

¿Qué placer existe, qué gozo sin la áurea Afrodita?
¡Ojalá muera yo cuando ya no me importe![38]

y otro dice:

Comer, beber, lograr el amor;
a lo demás yo lo llamo añadidos[39],

como si con toda su alma se abandonara a los placeres y 446
estuviera minado por ellos. No menos que esos el que dice:

Déjeme morir porque eso es lo que me conviene[40]

---

[37] Cf. *Quaest. conv.* 705C, *Ét. Nic.* VII 1 (1145b 12).

[38] MIMNERMO, frag. 1 BERGK y DIEHL (vv. 1-2).

[39] KOCK, *Comicorum Atticorum Fragmenta,* frag. 271 ALEXIS. PLUTARCO cita el fragmento completo en *Aud. poet.* 21D-E.

[40] KOCK, *CAF,* III, frag. 217 *adesp.*; pertenece a un autor desconocido.

tiene su juicio enfermo por la pasión.

Pero las palabras de la incontinencia son otras y diferentes:

La naturaleza me obliga, aun teniendo yo juicio[41],

y:

¡Ay! Este mal llega a los hombres de la divinidad,
cuando conoce el bien, pero no lo realiza[42],

y:

Pues ya cede el ánimo y no se opone
como gancho de ancla en la arena en medio del oleaje[43],

no llamando erróneamente «gancho en la arena» a lo que no se subordina ni adapta a la razón, sino que emite su juicio
B con la parte más leve y blanda del alma. No muy lejos de esa imagen se han dicho estos versos:

Como una nave estoy sujeto con cabos desde tierra,
sopla el viento, y las amarras no nos sujetan[44].

Porque llama amarras a los juicios que se oponen al mal y que son rotos después como por un huracán de la pasión. Pues realmente, el hombre licencioso es llevado hacia los

[41] NAUCK[2], *TGF*, frag. 840 EURÍPIDES.

[42] NAUCK[2], *TGF*, frag. 841 EURÍPIDES, citado también en *Aud. poet.* 33E. Cf. también S. PABLO, *Epístola a los Romanos* VII 19, y OVIDIO, *Metamorfosis* VII 21: *video meliora proboque, deteriora sequor.*

[43] NAUCK[2], *TGF*, frag. 379 *adesp.*, citado también en *Ad princ. ind.* 782D.

[44] NAUCK[2], *TGF*, frag. 380 *adesp.* Tanto este fragmento como el precedente han sido atribuidos por algunos a Eurípides.

placeres a toda vela por los deseos y se entrega a ellos y endereza su rumbo directamente. Pero el incontinente marcha de través[45] y como deseando apartarse y rechazar la pasión, se hunde y choca contra el mal. Como Timón se burlaba de Anaxarco:

La fuerza cínica de Anaxarco se mostraba atrevida y firme
para lanzarse donde fuera. Él también conocía,
según se decía, que era débil, pero al contrario C
le llevaba la naturaleza, aturdida de placeres,
ante la cual tiembla la mayoría de los sabios[46].

Pues ni el sabio es dueño de sí sino prudente, ni el ignorante es incontinente sino licencioso. Porque el primero goza con el bien, pero el otro no se duele del mal. La incontinencia es, por tanto, propia de un alma sofística que posee razón, pero una razón que no puede permanecer firme en lo que conoce rectamente.

7. Tales son las diferencias entre incontinencia y desenfreno; a su vez existen entre continencia y templanza las que son su contrapartida en la misma relación. Pues la incontinencia no está exenta aún de remordimiento, de tristeza y de irritación. En cambio la uniformidad en toda circunstancia, la D calma y salud del alma prudente, por la que se adapta y mezcla lo irracional con lo racional, está dotada de admirable persuasión y mansedumbre[47]. Y podrías decir al mirarle:

---

[45] Este símil y el del precedente párrafo son un ejemplo más del gusto de Plutarco por el lenguaje del mar. Cf. FUHRMANN, *op. cit.*, págs. 98 (1), 110 y 268.

[46] Anaxarco de Abdera, filósofo de la escuela de Demócrito, acompañó a Alejandro en sus campañas de Asia. Este fragmento aparece citado parcialmente en *Quaest. conv.* 705D. Cf. DIELS, *Die Frag. der Vors.* II, pág. 238.

[47] Cf. *Prof. virt.* 83B.

Entonces, a continuación cesó el viento, se hizo
una calma tranquila, algún dios adormeció las olas[48],

cuando la razón extinguió los movimientos violentos, enloquecidos y furiosos de los deseos e hizo a aquellos que la naturaleza forzosamente necesita compasivos, obedientes,
E amigos y colaboradores de las decisiones prácticas, de tal modo que no marchan fuera de la razón, ni ceden ni incurren en indisciplina o desobediencia, sino que cada impulso es fácil de conducir

como corre un potrillo destetado junto a la yegua[49],

confirmando la frase de Jenócrates[50] que aquél dijo respecto a quienes filosofan verdaderamente, esto es, que son los únicos en hacer voluntariamente lo que hacen los demás contra su voluntad a causa de la ley, que como perros por un golpe o comadrejas[51] por un ruido, se apartan de sus placeres y miran con desconfianza el peligro.

Es evidente que existe, sin duda, en el alma una cierta percepción de tal desigualdad y diferencia respecto a los deseos, como si alguien combatiera con ellos y les contradije-
447 ra. Pero algunos[52] afirman que la pasión no es otra cosa que

---

[48] *Odisea* XII 168-169 con algunas variantes.

[49] Semónides, frag. 5 Diehl. También en *Prof. virt.* 84D, *Tuend. san.* 136A, *An seni resp.* 790F y *Es. carn.* 997D.

[50] Frag. 3 Heinze, aparece también en *Col.* 1124E.

[51] En Grecia la comadreja era un animal doméstico que cumplía las funciones del gato. Véase O. Keller, *Die antike Tierwelt,* I, págs. 164-171. Sobre esta comparación véase Fuhrmann, *op. cit.*, pág. 149, n. 1.

[52] Von Arnim, *SVF,* III, pág. 111. Clara alusión a los estoicos cuyos postulados pasa a continuación a criticar. Cita similar en *An. procr.* 1025D y en *Soll. anim.* 961D. Cf. asimismo Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* pág. 232, n. 6.

la razón y que no existe diferencia u oposición entre ambas, sino que es conversión de una sola razón sobre dos aspec- 447
tos, que nos pasa inadvertida por la agudeza y rapidez del cambio, al no percibir que es la misma parte del alma con la que por naturaleza deseamos y nos arrepentimos, nos encolerizamos y tememos, somos arrastrados al vicio por el placer y, mientras es arrastrada de nuevo el alma, nos recobramos. Pues deseo, cólera, temor y todas las pasiones semejantes son opiniones y juicios perversos que no suceden en una sola parte del alma, sino que son inclinaciones, cesiones, asentimientos e impulsos de toda la parte rectora y, en suma, que son actividades que pueden cambiar en poco tiempo, como las carreras de los niños[53] tienen su ímpetu y violencia inseguros e inconstantes por su propia debilidad.

Esta teoría va, en primer lugar, contra la evidencia de la percepción, pues nadie percibe en sí mismo un cambio de B
deseo a juicio, ni a su vez del juicio de nuevo al deseo, ni cesa de amar cuando reflexiona que debe sujetar su amor y luchar contra él y luego nuevamente deja de reflexionar y juzgar, cuando cede ablandado por el deseo. Por el contrario oponiéndose también con la razón a la pasión permanece en ésta todavía, y de nuevo dominado por la pasión contempla con la razón su yerro. Y no ha perdido la razón por la pasión ni se ha apartado de la pasión con la reflexión, sino que llevado a una y otra parte está en medio de ambas y participa de ellas. Otros, al suponer a la parte rectora ahora convertida en deseo, ahora en cambio a la razón oponiéndose al deseo, no difieren en nada de quienes suponen que C
cazador y fiera no son dos cosas sino una que con un mismo

---

[53] *Coh. ira.* 458D.

cuerpo ahora es fiera, ahora cazador[54]. Porque aquéllos menosprecian la evidencia, éstos testimonian contra la percepción, que no percibe el cambio de una sola cosa sino de dos que luchan y difieren entre sí. «¿Y qué?» —dicen— «¿No es la facultad deliberativa del hombre la que muchas veces está dividida y se ve arrastrada a opiniones opuestas sobre
D lo que es conveniente, siendo una sola?». «Muy cierto», diremos, «pero lo que sucede no es semejante». Porque la parte inteligente del alma no lucha contra sí misma, sino que usando una sola facultad se ocupa de razonamientos diversos. O más aún, existe una sola razón que actúa en cosas distintas como si fueran materias diferentes. Por eso no hay dolor en los razonamientos sin pasión, ni están como forzados a elegir una u otra cosa contrariamente a la razón, a no ser que, por Zeus, alguna pasión inadvertidamente se añada, como sobre una balanza. Pues esto ocurre incluso frecuentemente y, al oponerse no un razonamiento a otro, sino am-
E bición, afán de rencillas, persecución de favores, celos, temor, pensamos que hay una diferencia entre dos razones, como en estos versos:

Se avergonzaron de rechazar, pero temieron recibir[55],

y:

Morir degollado es terrible, pero comporta buena fama.
No morir es cobarde, pero hay en ello placer[56].

---

[54] Sobre el posible origen de esta imagen en Posidonio véase la introducción de BABUT a *Plutarque, De la vertu éthique*, págs. 60-61.

[55] *Il.* VII 93.

[56] NAUCK², *TGF*, frag. 854 EURÍPIDES.

Las pasiones que corren en los juicios sobre contratos producen la mayor pérdida de tiempo. Y los que intrigan en los consejos de los reyes no aconsejan una u otra de dos decisiones, sino que se adhieren por una cierta pasión contra el razonamiento de lo que es conveniente. Por eso en los gobiernos aristocráticos los magistrados no permiten a los oradores hacer discursos apasionados, porque el razonamiento desapasionado inclina directamente a la justicia; pero si se produce apasionamiento, la parte del alma que siente placer y dolor combate y se opone a la parte que juzga y delibera. F
Pues de otro modo, ¿por qué en las especulaciones filosóficas no se añade un sentimiento de pena, al ser llevadas a cambiar de opinión con frecuencia por influencia de otros, sino que el propio Aristóteles, Demócrito y Crisipo abando- 448
naron sin alboroto ni remordimiento algunas de sus primeras opiniones[57]? Porque ninguna pasión se opone a la parte contemplativa y científica[58] del alma, por el contrario la parte irracional permanece tranquila y no se ocupa de estas cosas. Por eso la razón, cuando aparece, se inclina a la verdad dejando de lado con gusto la falsedad. Pues en la razón, y no en otra cosa, reside la facultad de persuadir y de cambiar de opinión. Pero las deliberaciones, juicios y decisiones de índole práctica, al estar mezclados de pasión en la mayor parte de las personas, se hacen inviables y difíciles para la razón que se obstruye y perturba por lo irracional que, a su

---

[57] Sobre la credibilidad que se puede dar a Plutarco en cuanto a la evolución del pensamiento de Aristóteles y también de Demócrito y Crisipo puede consultarse la obra de Babut antes citada en n. 54, en sus págs. 160-161. Alusión similar al joven Aristóteles se encuentra en 442B.

[58] W. Jaeger, en *Hermes* 64 (1929), 22-23, propuso la corrección de *mathēmatikôi* en *mathētikôi*, lo que parece plausible. En ese caso deberíamos traducir 'apta para aprender'.

B vez, se opone a ella con placer o temor, dolor o deseo[59]. Y la percepción es quien toma la decisión de estos casos puesto que tiene contacto con ambas. En efecto, si una vence no destruye a la otra, sino que la arrastra aun forzada y en oposición. Porque el enamorado que se da a sí mismo consejos[60], usa la razón contra la pasión en la idea de que ambas están en el alma, como si apretara con su mano una parte inflamada y se diera cuenta de que son dos partes y diferentes. En cambio, en las deliberaciones y especulaciones carentes de pasión, como son las propias de la parte contemplativa del alma, si permanecen en equilibrio no surge un juicio, sino una duda, que es una parada y pausa del
C pensamiento por efecto de probabilidades opuestas. Y si se produce una inclinación a uno u otro lado, la que domina anula la otra, de suerte que ni sufre dolor ni se opone contra la opinión. En general, cuando parece que un razonamiento se opone a otro, no hay percepción de dos cosas diferentes sino de una sola que sucede en diferentes imaginaciones. Sin embargo, cuando combate contra la razón lo irracional, que, por naturaleza, ni domina ni es dominado sin dolor, seguidamente divide en dos el alma en su combate y hace manifiesta la diferencia[61].

8. Pues bien, no sólo por el combate sino también, y no
D menos, por el acuerdo se podría ver que el origen de la pasión es diferente del de la razón. Porque, en efecto, es posi-

---

[59] Son las cuatro pasiones principales establecidas por los estoicos, aunque Plutarco ha substituido *phóbos* por *déos*. Cf. Von Arnim, *SVF*, III 378, pág. 92.

[60] Cf. *Adulat.* 71A donde Plutarco cita un fragmento de la *Estenebea* de Eurípides (frag. 665 en *TGF* de Nauck).

[61] Cf. 447C y *An. procr.* 1026D respecto a cómo la dualidad del alma se manifiesta en la lucha de sus dos elementos constitutivos.

ble enamorarse de un muchacho noble y de naturaleza apta
para la virtud y es posible también enamorarse de uno vil y
desenfrenado; ocurre también el encolerizarse irracional-
mente contra los propios hijos y contra los padres y el ha-
cerlo con justicia en favor de padres e hijos contra enemigos
y tiranos; como allí hay percepción de combate y diferencia
de la pasión contra la razón, así aquí también existe, pero de
persuasión y acuerdo de la pasión que se inclina y acrecien-
ta la razón con su apoyo. Otro ejemplo, un hombre bueno se E
casa conforme a las leyes con una mujer y tiene intención
de rodearla de cuidados y vivir con ella con honestidad y
prudencia, pero con el tiempo la vida en común engendra
pasión y se da cuenta de que su amor y efecto se intensifica
gracias a la razón. O como con otro, los jóvenes que en-
cuentran maestros cultivados los siguen al principio y los
admiran por su utilidad, pero después los aman y en vez de
discípulos y alumnos se llaman enamorados y lo son real-
mente. Esto mismo sucede con los buenos magistrados en
las ciudades, con los vecinos y con la familia política, por-
que comienzan a tratarse como conviene y por cierta utili-
dad, después se ven llevados al afecto sin darse cuenta,
cuando la razón arrastra y persuade al elemento pasional. Y F
quien dijo:

y respeto; de éste hay dos clases, uno no es malo,
el otro es la carga de nuestras casas[62],

¿no es evidente que advirtió en sí mismo que esta pasión
frecuentemente seguía a la razón y se ordenaba por ella,
pero que frecuentemente con vacilaciones y demoras en 449

---

[62] Es Fedra quien habla, la cita pertenece a los vv. 385-386 del *Hipólito* de EURÍPIDES.

contra de la razón destruye ocasiones favorables para actuar?

9. Ellos mismos, aun cediendo en cierto modo ante estos argumentos por su evidencia, llaman respeto a la vergüenza, alegría al placer y precaución al miedo[63]. Ciertamente nadie censuraría este eufemismo si llamasen con estos nombres a los propios placeres cuando están unidos a la razón y con aquéllos cuando la combaten y violentan. Pero, cuando convencidos de error por lágrimas, temblores y cambios de color en lugar de pena y miedo los califican de ciertas punzadas y confusiones y a los deseos los atenúan con el nombre
B de buena voluntad, parece que están imaginando evasiones propias de sofistas, no de filósofos, y escapatorias de la realidad por medio de las palabras. Sin embargo, llaman de nuevo a aquellas alegrías, voliciones y precauciones pasiones buenas, no carencia de pasiones, usando aquí correctamente los términos. Porque una pasión buena sucede cuando la razón no suprime la pasión sino que la adorna y ordena en las personas temperantes. Pero ¿qué les pasa a las personas viles e incontinentes cuando al juzgar que deben amar a su padre y a su madre en lugar de al amante o la amada, no pueden, y, en cambio, si juzgan que deben amar a la querida o al adulador, lo hacen enseguida? Pues si la pa-
C sión fuera un juicio, sería preciso que amor y odio siguieran al juicio de amar y odiar, pero, en realidad, ocurre lo contrario; la pasión se suma a unos juicios, desobedece a otros. Por eso también dicen ellos[64], al verse forzados por los hechos, que no todo juicio es una pasión sino el que promueve

[63] Esta sustitución eufemística de nombres propia de los estoicos aparece también criticada en *Vitios. pud.* 529D. Véase sobre el tema Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, págs. 119-120.

[64] Cf. Von Arnim, *SVF*, III 384, pág. 93.

un impulso violento y excesivo, reconociendo que lo que juzga y lo que padece en nosotros son cosas diferentes, como lo que mueve y lo que es movido. El propio Crisipo, definiendo en muchos lugares la fortaleza y la continencia como hábitos que siguen a la elección de la razón, reconocía, evidentemente forzado por los hechos, que lo que obedece en nosotros es diferente de aquello a lo que obedece cuando es persuadido o, por el contrario, combate cuando D
no está persuadido.

10. Pues bien, cuando establecen que todos los errores y todas las faltas son iguales[65], si en algún otro modo desprecian la verdad, no hay ocasión de refutarlo en este momento. Pero en cuanto a las pasiones parece que, enfrentados a la razón, están totalmente en contra de la evidencia. Pues toda pasión es una falta según ellos, y todo el que sufre o teme o desea yerra[66]. Sin embargo, se ven grandes diferencias entre las pasiones respecto a su mayor o menor grado porque ¿quién podría decir que el miedo de Dolón es igual al de Áyax «que lo afrontaba volviendo atrás el rostro» y que se E
iba paso a paso desde los enemigos «moviendo apenas una rodilla tras otra»?[67]; ¿o que la pena de Platón por la muerte de Sócrates es comparable a la de Alejandro, que quiso él

[65] Cf. Von Arnim, *SVF*, III 468, pág. 119.

[66] Cf. Von Arnim, *SVF*, III 501, pág. 136.

[67] Dolón es el personaje central de la *Dolonía* en el canto X de la *Ilíada*, vv. 374 ss. El fragmento aquí citado, referente a Áyax, pertenece a *Il.* XI 547. Ambos aparecen opuestos del mismo modo en el Pseudo-Plutarco, *Sobre la vida y poesía de Homero* 135 (VII, pág. 409 Bernardakis). En cambio Dolón es enfrentado a Brásidas en *Prof. virt.* 76A, y Méleto a Platón en 76B.

mismo matarse, por la de Clito?[68]. Pues las penas se intensifican inmoderada e irrazonablemente y lo que ocurre contra lo esperado[69] es más doloroso que lo que es conforme a lo previsto, si al esperar ver que alguien tenga prosperidad y fama se entera de que ha sido torturado, como le sucedió a Parmenión con Filotas[70]. ¿Quién podría afirmar que la cólera que usó Nicocreonte contra Anaxarco[71] era igual que la de Magas contra Filemón[72], aunque ambos habían sido insultados por ellos? Pues el primero hizo machacar y despedazar a Anaxarco con manos de mortero de hierro, mientras que el otro ordenó que el verdugo público pusiera la espada
F desnuda sobre el cuello de Filemón y después la soltara. Por eso Platón[73] calificó a la cólera de «nervios del alma» en la idea de que se intensifica con amargura y cede con mansedumbre.

---

[68] En la *Vida de Alejandro* (693C-694C) PLUTARCO narra en el cap. L el asesinato de Clito por Alejandro, en el cap. LII la pena de éste por su acción. También alude a ello PLUTARCO en *Coh. ira* 458B.

[69] Cf. *Coh ira* 463D y *Tranq. an.* 474E-F.

[70] En la *Vida de Alejandro* XLVIII y XLIX (692A-693C) PLUTARCO relata cómo Filotas, que era hijo de Parmenión, general de Alejandro, fue arrestado y ejecutado por sospecha de conspiración.

[71] Sobre Anaxarco cf. n. 46. Por haberse burlado de Nicocreonte, tirano de Chipre, éste tomó venganza sobre él tras la muerte de Alejandro. Véase DIÓG. LAERC., IX 58-59.

[72] La anécdota de Magas y Filemón es expuesta con mayor amplitud en *De coh. ira* 458A. Magas era rey de Chipre y había sufrido las burlas de Filemón en una comedia de éste. El Rey logró capturar al poeta cuando regresaba a Atenas desde Egipto, pero tras la ficción de ejecución le dejó proseguir su viaje. Sobre Filemón, como representante de la Comedia Nueva, puede verse A. LESKY, *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, Gredos, 1976, pág. 693.

[73] PLATÓN, *Rep.* 411b. En contraposición a este pasaje, la misma cita, pero no atribuida a Platón, aparece discutida en *Coh. ira* 457B-C, donde PLUTARCO da más peso a la influencia del alma en el origen de la cólera.

Pues bien, queriendo evitar estas dificultades y otras semejantes afirman[74] que la intensificación y la violencia de las pasiones no suceden conforme al juicio, en el cual está la posibilidad de errar, sino que las heridas, las con- 450
tracciones y expansiones son las que reciben aumento o disminución por obra del elemento irracional. Sin embargo, parece que también existen diferencias en torno a los juicios. Pues unos juzgan que la pobreza no es un mal, otros que un mal incluso grande, otros todavía que es el mayor, de tal modo que se arrojarían desde lo alto de las rocas o en el mar[75]. En cuanto a la muerte, unos piensan que es un mal sólo por la privación de bienes, otros por las penas eternas y los castigos estremecedores bajo tierra. La salud del cuerpo es estimada por algunos como algo conforme a la naturaleza y útil, mientras para otros parece el mayor bien de los existentes. Pues ni existe

alegría por la riqueza o los hijos B

ni

por el poder real que hace a los hombres iguales a dioses[76],

y finalmente consideran que la virtud es inútil y carece de provecho si no va acompañada de la salud. De esta suerte parece que unos yerran más, otros menos, respecto a los juicios en sí mismos incluso.

---

[74] Sigue aludiendo a los estoicos. Cf. Von Arnim, *SVF*, III 468, pág. 119.

[75] Alusión a los versos 173-178 de Teognis sobre la pobreza; igualmente *Superst.* 165A, *Stoic. rep.* 1039F y *Comm. not.* 1069D citan los versos 175-176.

[76] Arifrón, *Peán a la salud* 3-4, frag. 1 Bergk y Diehl, frag. 1 Page (*Poetae Melici Graeci*, 813). También en *Frat. am.* 479A.

Pero no vamos ahora a refutar eso sino que a partir de ahí debemos aceptar esto otro, que incluso ellos conceden, que es diferente del juicio el elemento irracional, por el cual afirman que la pasión se vuelve mayor y más violenta, pues si bien discuten por el nombre y el término, ceden en realidad ante los que demuestran que el elemento pasional e
C irracional es diferente del que razona y juzga. En su libro *Sobre el desacuerdo* Crisipo dice[77]: «Cosa ciega es la cólera; unas veces no permite ver lo evidente, otras obscurece lo que comprendemos», y dice un poco después: «Pues las pasiones que sobrevienen apartan los razonamientos y todo lo que les parece de otra manera, empujando violentamente hacia las acciones contrarias a la razón». A continuación se sirve del testimonio de Menandro, cuando dice:

¡Ay de mí, infeliz! ¿Dónde estaba mi mente,
en mi cuerpo aquel día,
cuando no prefería esto sino aquello?[78].

D Y de nuevo Crisipo dice más adelante: «Aunque el animal racional se sirve naturalmente en cada caso de la razón y es gobernado por ella, sin embargo con frecuencia nosotros la rechazamos llevados por otro impulso más violento», reconociendo lo que resulta de la diferencia entre pasión y razón.

Porque es además ridículo, como dice Platón[79], el afirmar uno mismo que es mejor que sí mismo y de nuevo que es peor, y que es dueño de sí y que no lo es.

---

[77] Von Arnim, *SVF*, III 390, págs. 94-95.
[78] Kock, *CAF*, Menandro, frag. 567.
[79] Platón, *Rep.* 430e.

11. Pues, ¿cómo es posible que la misma persona sea
superior e inferior a sí misma o que se domine y sea al
mismo tiempo dominada, si en cierto modo cada persona no
es de naturaleza doble y tiene en sí misma el elemento peor
y el mejor? Porque, de ese modo, quien se sirve del elemen- E
to peor como obediente al mejor, es dueño de sí mismo y es
mejor; quien, en cambio, deja que la parte mejor siga al
elemento licencioso e irracional del alma y le sirva, es infe-
rior a sí mismo, es llamado incontinente y está en contra de
la naturaleza. Pues por naturaleza conviene que la razón,
que es divina, guíe y rija el elemento irracional, que tiene su
origen allí mismo desde el cuerpo, al que es natural que se
asemeje, con el que es natural que participe y se llene de las
pasiones, hundido en el cuerpo y mezclado con él, como
muestran los impulsos que se mueven o detienen frente a los
objetos corporales y que reciben violencia en los cambios y
relajamientos del cuerpo. Por eso los jóvenes son rápidos e F
impetuosos, ardientes en sus aspiraciones, aguijoneados por
la cantidad y el calor de la sangre[80], mientras que en los
ancianos el origen del elemento concupiscente, situado en el
hígado[81], se extingue y hace pequeño y débil, mientras que
la razón se fortalece al debilitarse el elemento pasional al
tiempo que el cuerpo. Esto, con seguridad, configura el ca-
rácter de la naturaleza de los animales frente a las pasiones.
Porque, sin duda, no es por la rectitud o debilidad de sus 451
opiniones por lo que unos se presentan con fuerza e impulso
ante lo que parece terrible, otros con miedos imposibles y
temores del alma[82]. Al contrario, son las facultades que go-
biernan en la sangre, la respiración y el cuerpo las que causan

[80] *De lib. et aegr.* 9, pág. 59 (vol. VII, fasc. 3 Ziegler-Pohlenz).

[81] Platón, *Timeo* 71a.

[82] Cf. *De lib. et aegr.* 9, pág. 58 (vol. VII, fasc. 3 Ziegler-Pohlenz) y el mismo símil en *Ser. num. vind.* 560C, pero con diferente sentido.

las diferencias entre las pasiones, como si el elemento pasional germinara de la carne como de una raíz y aportara con él su cualidad y su composición. Pero en los impulsos pasionales del hombre traicionan al cuerpo que sufre y se conmueve en él la palidez[83], el rubor, los temblores y latidos
B del corazón y a su vez de nuevo efusiones en la esperanza y espera de los placeres. En cambio, cuando el intelecto actúa no con pasión sino él consigo mismo, el cuerpo está tranquilo y descansa sin compartir ni participar en la actividad de la inteligencia, a no ser que tome contacto con el elemento pasional e intervenga lo irracional. Por esto se hace patente que son dos las partes del alma y que difieren en sus facultades respectivas.

12. Y en general, de entre los seres, ellos[84] lo afirman y es evidente, unos se gobiernan por un hábito, otros por naturaleza, por un alma irracional unos, otros por un alma racional e inteligente. De todas esas cosas en su conjunto participa el hombre y se halla en medio de esas diferencias mencionadas. Pues se contiene con el hábito, se alimenta por la naturaleza y se sirve de la razón y de la inteligencia.
C También tiene parte, en efecto, en lo irracional y posee, innato, el principio de la pasión que no es accesorio sino necesario[85] y que no debe ser en absoluto suprimido, sino que necesita cuidado y educación. Por esto el trabajo de la razón no es como el del tracio ni como el de Licurgo[86], cortar de

---

[83] *De lib. et aegr.* 6, pág. 55 (vol. VII, fasc. 3. Ziegler-Pohlenz). Recuérdese el frag. 31 Lobel-Page de Safo.

[84] Los estoicos. Cf. Von Arnim, *SVF*, II 460, pág. 150.

[85] *An. procr.* 1015A.

[86] Con el trabajo del tracio, Plutarco debe aludir a un ejemplo que aparece en Aulo Gelio, XIX 12, donde un campesino tracio podaba de raíz sus viñas, creyendo que así aportarían mayores frutos (véase Babut,

raíz y destruir lo provechoso con lo dañino de la pasión[87], sino como el del dios de la vegetación[88] y el del dios de los viñedos[89], aminorar lo silvestre y suprimir lo inmoderado, después cultivar y preparar lo que es útil. Pues ni los que temen emborracharse vierten el vino en el suelo[90] ni los que temen el elemento conturbador de la pasión la eliminan, sino que unos y otros lo atemperan con la mezcla. Porque en los bueyes y en los caballos se intenta D
suprimir las coces y los intentos de librarse de las riendas, no sus movimientos y actividad. También la razón se sirve de pasiones domeñadas y dóciles, sin cortar los nervios[91] ni escindir en absoluto la parte del alma que la sirve. Pues como dice Píndaro[92]:

Bajo el carro el caballo.
En el arado el buey.
Quien delibera dar muerte a un jabalí
debe encontrar un perro animoso.

De la vertu éthique, pág. 169, n. 227). La alusión a Licurgo, rey de Tracia, que cortó las viñas por odio a Dioniso, es bien conocida en cambio, cf. *Il.* VI 130, citada por PLUTARCO en *Aud. poet.* 15D-E donde no da, sin embargo, la versión habitual del hecho.

[87] *Vitios. pud.* 529B.

[88] Es Posidón quien recibe el apelativo de *Phytálmios.* También en *Sept. sap. conv.* 158E y *Quaest. conv.* 675F, 730D.

[89] Dioniso, así en *De esu carn.* 994A. Pero en el pasaje 675F, citado en nota precedente, ambos aparecen emparejados como «dioses del principio de la humedad y de la fecundidad».

[90] PLATÓN, *Leyes* 773d, citado también en *Aud. poet.* 15E.

[91] Véase antes 449F y n. 73.

[92] Frag. 234 SNELL. En *Tranq. an.* 472C aparece una cita más amplia.

Mucho más útiles que éstos son las pasiones como criaturas que asisten a la razón y la intensifican en las virtudes: la
E cólera puede ayudar al valor si es moderada, el odio del mal a la justicia y la indignación contra los que gozan inmerecidamente de la suerte[93], cuando inflamando al alma de insensatez e insolencia[94] necesitan contención. Pues, aun queriendo, ¿podría separar alguien de la amistad el amor, del amor a la humanidad la compasión o el alegrarse y el penar con otro de la verdadera benevolencia? Y si yerran quienes rechazan totalmente el amor por la locura que produce, tampoco tienen razón los que censuran el comercio por engendrar avaricia. Algo semejante hacen los que suprimen el correr por el peligro de caerse y disparar por la posibilidad de pasarse del blanco[95], y se disgustan con el canto porque algunos cantan completamente desafinados. Pues como en los sonidos la música no produce la armonía por la supresión de
F graves y agudos[96], ni en los cuerpos la medicina produce la salud por la destrucción del calor y el frío sino por la proporción y cuantificación en la mezcla de ambos[97], del mismo modo en el alma nace la virtud ética al engendrarse por obra de la razón equidad y moderación en las facultades y emociones pasionales. Porque es el exceso de dolor, de alegría o de temor en el alma lo que se parece a un cuerpo hin-
452 chado e inflamado, no la alegría, la pena o el temor. Y Homero, al decir admirablemente

[93] Cf. Von Arnim, *SVF*, III, pág. 100; Arist., *Ét. Nic.* II 1108b 1 ss.

[94] Platón, *Leyes* 716a.

[95] *Coh. ira* 459D.

[96] Véase antes 444E-F y n. 28.

[97] Es doctrina de muchos tratados hipocráticos. Véase W. Jaeger, *Paideia*, Méjico, 1957, pág. 809 ss.

no cambia el color del valiente ni teme
en demasía[98],

no suprimió el miedo sino el miedo excesivo, para que surja valor, no temeridad, audacia, no osadía. Por eso en los placeres se debe eliminar el deseo en exceso y en la defensa propia el excesivo odio al mal. Pues así el uno no será insensible, sino temperante, el otro será justo, no duro ni cruel. Pero si se suprimieran del todo las pasiones, si esto fuera posible[99], en muchos la razón sería más perezosa y débil, como un timonel cuando cae el viento[100]. Con seguri- B
dad, por advertir esto, los legisladores incluyeron en sus constituciones la ambición y la emulación de unos ciudadanos hacia otros, pero contra los enemigos intentaron suscitar y acrecentar el ardor combativo mediante trompetas y flautas[101]. Pues no sólo en la poesía, como dice Platón[102], el hombre inspirado y poseído por las Musas vuelve ridículo al artista con una técnica cumplida, sino que también en las batallas el elemento pasional y entusiástico resulta irresistible e invencible. Esto es lo que Homero afirma que los dio- C
ses infundieron en los hombres:

Habiendo hablado así inspiró gran fuerza en el pastor de
[hombres[103]

y:

---

[98] *Il.* XIII 284, y *Sobre la vida y poesía de Homero* 135 (ed. Bernardakis 7, 408), con igual cita.

[99] Véase antes 443C.

[100] Las metáforas del mar son especialmente frecuentes en Plutarco. Pasajes comparables a *Quaest. conv.* 663D-E y *Tuend. San.* 128F. Véase Fuhrmann, *op. cit.*, págs. 49-50 y 70 (n. 3 de pág. 69).

[101] En sentido opuesto, véase *Coh. ira* 458E.

[102] *Fedro* 245a, *Ion* 533a ss.

[103] Apolo a Héctor en *Il.* XV 262.

No sin la ayuda de un dios éste actúa con tal furia[104],

al añadir la pasión a la razón como incitación y vehículo. Verdaderamente es posible ver que éstos mismos con frecuencia incitan a los jóvenes con elogios y con frecuencia, por otra parte, los castigan con sus amonestaciones. Y de esto, a lo uno sigue el placer, a lo otro la pena; porque la amonestación y el reproche producen arrepentimiento y vergüenza, de los cuales el uno es una cierta clase de pena, la otra de temor[105]. Y de ésos fundamentalmente usan en sus correcciones. Como también dijo Diógenes, cuando era
D elogiado Platón: «¿Qué tiene de venerable ese que, siendo filósofo tanto tiempo, no ha molestado a nadie?»[106]. Pues no se podría llamar tanto a estos estudios «asideros de la filosofía», en frase de Jenócrates[107], como a las pasiones de los jóvenes, vergüenza, deseo, arrepentimiento, placer, pena, ambición. Cuando la razón y la ley toman en éstas un asidero armonioso y saludable, ponen convenientemente al joven en buen camino. De este modo tenía razón el pedagogo laconio[108] al decir que haría al muchacho gozar con los bienes y afligirle con los males. Pues no se puede mostrar mayor ni más hermoso fin que éste en la educación debida a un hombre libre[109].

---

104 Se refiere a Diomedes, *Il.* V 185.

105 Cf. VON ARNIM, *SVF,* III 409, pág. 98 ss.

106 Semejante es el comentario sobre Carilo en *Adulat.* 55E, *Apophth. Lac.* 218B y *Inv. et od.* 537D, hecho por un espartano en el primero y tercero, por Arquidámidas en el segundo.

107 Cf. DIÓG. LAERC., IV 10.

108 Cf. *Virt. doc.* 439F.

109 Véase PLATÓN, *Rep.* 401e-402a, *Leyes* 636d, 653a-c y ARIST., *Ét. Nic.* II 3 (1104b 8-12).

SOBRE EL REFRENAMIENTO DE LA IRA

INTRODUCCIÓN

A diferencia de alguna obra de Plutarco, como es el caso de *Sobre el amor a la riqueza*, en la que se estudia una pasión pero no su tratamiento, nos encontramos aquí con una detallada exposición y metodología para la cura de la ira, sin que, en cambio, se haga un estudio de esta enfermedad del alma. El título de la obra es, por eso, más coincidente con su contenido en la traducción latina, *De cohibenda ira*, que con el del griego Περὶ ἀοργησίας. Sobre la propia pasión trataría sin duda un Περὶ ὀργῆς que figura como número 93 en el «Catálogo de Lamprias» y del que no puede pensarse que hay identidad con el que ahora nos ocupa —que en cambio no figura en aquél—, ya que Estobeo ha conservado un fragmento de él que en nada coincide con nuestra obra[1].

En cuanto a la forma es, en teoría, un diálogo que sostienen Sila y Fundano, ambos amigos de Plutarco. El primero de ellos lo comienza admirándose del cambio de carácter tan radical que se ha dado en su amigo tras un año en su ausencia de Roma. Sólo hay una réplica de Sila a lo que Fundano le contesta en primer lugar, el resto de la obra está ocupado por el fluir del verbo de este último, que trata pri-

[1] Estobeo, III, pág. 555 Hense (= frag. 148 Sandbach).

mero el tema de un modo más general para terminar refiriéndose a sí mismo y a su propia cura. Es, por consiguiente, de hecho, una exposición sin ningún carácter dramático[2].

Las fuentes de Plutarco para la composición de esta obra han sido objeto de numerosas discusiones desde finales del pasado siglo, cuando Pohlenz vio en el peripatético Jerónimo de Rodas, quien por dos veces (454F y 460C) aparece citado en esta obra, su fuente de inspiración[3]. Asimismo, las citas que de aquél hace Séneca en su *De ira* y las coincidencias de Plutarco con éste harían pensar que ambos lo tuvieron como una fuente común. El que primero Wilamowitz y luego Schlemm[4] creyeran en la utilización del estoicismo por parte de Plutarco no es un obstáculo. Ya estamos acostumbrados a esta utilización silenciosa de nuestro autor. Por otra parte, Jerónimo de Rodas, que primero perteneció a la escuela peripatética, fue luego el fundador de una escuela ecléctica. Tiene razón Babut cuando establece que hay una utilización de materiales estoicos, pero que ésta no es tal como para considerar a los filósofos del Pórtico como una sola fuente[5].

En último lugar hay que tener en cuenta que éste era un tema tópico que había sido tratado por incontables autores[6],

---

[2] Véase W. C. Helmbold, *Plutarch's Moralia,* VII, Londres, 1962, pág. 91: «... it is an undramatic as the later works of Plato».

[3] «Ueber Plutarchs Schrift Περὶ ἀοργησίας», *Hermes* XXXI (1896), 335 ss.

[4] «Der Tragiker Melanthios von Rhodos», *Hermes* XXIX (1894), 152, y «Ueber die Quellen der plutarchischen Schrift Περὶ ἀοργησίας», *Hermes* XXXVIII (1903), 587.

[5] D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* París, 1969, pág. 94.

[6] Véase J. Defradas y J. Dumortier, *Oeuvres Morales,* VII, 1.ª parte, «Notice», pág. 55: «Cent ans plus tôt, en 59 avant Jésus-Christ, dans une lettre à son frère Quintus, Cicéron témoigne du grand nombre d'auteurs qui avaient traité cette question». Asimismo Helmbold, *op. cit.,* pág.

lo que hace imposible determinar cuáles fueron las influencias prioritarias en nuestro autor.

Respecto a la datación de la obra es éste uno de los casos donde parece poder establecerse de una forma bastante segura. Precisamente Jones[7] comienza su estudio de la cronología plutarquea con el de este tratado. Resumiendo sus argumentos brevemente, el eje de la cuestión radica en la personalidad de Fundano, identificado generalmente como C. Minucio Fundano, cónsul *suffectus* en el 107 y procónsul de Asia en el 122/3. Éste se refiere a los efectos de su ira sobre su mujer y sus hijitas (455F) y ello le sirve a Jones para fechar el diálogo, ya que Plinio (*Ep.* V 16) habla de la muerte de la hija más pequeña que aún no había cumplido catorce años. Con otra serie de argumentos más, que nosotros, por la brevedad requerida, ahorramos, Jones establece como *terminus post quem* el nacimiento de esta niña, trece años antes, lo que da la fecha del 92-93. Para el *terminus ante quem* distingue la datación dramática de la fecha de composición. La fecha dramática podría definirse más fácilmente, pues Plutarco presenta a la esposa de Fundano como viva todavía y a las hijas, por el uso del diminutivo *(toîs thygatríois)*, muy pequeñas. En cambio considera más difícil asegurar la fecha real de composición del diálogo. No puede invocarse, dice, la analogía de otros diálogos plutarqueos, ya que el *De cohibenda ira* es casi único en no presentar el diálogo con una primera persona narrativa *(República)* o con un diálogo secundario *(Banquete)* sino, como el *Gorgias*, con un simple diálogo. Por otra parte, considerando que Plutarco no presentaría como viva a la

---

91, nota *a,* se refiere igualmente a la carta de CICERÓN (*Ep. al hermano Quinto* I 1, 37).

[7] C. P. JONES, «Towards a chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* 56 (1966), 61-62.

esposa ya fallecida de Fundano, la fecha dramática y la de composición coincidirían y no habrían de ser posteriores al año 100. De no ser así, concluye, esta obra tendría que fecharse entre el 93 y la muerte de Plutarco.

Esta obra, como ya se ha señalado, no consta en el «Catálogo de Lamprias».

NOTA TEXTUAL

	Ed. Loeb	Nuestra traducción
458C	μυωπῶδες	μυῶδες

SOBRE EL REFRENAMIENTO DE LA IRA

1. SILA.—Me parece que hacen bien los pintores, F
Fundano, cuando examinan sus obras al cabo de un tiempo antes de acabarlas. Al apartar la vista de ellas, con una estimación repetida, la hacen nueva y más sensible a la más pequeña diferencia que su contemplación continuada 453
y familiar oculta. Porque, desde luego, no es posible que el hombre se acerque a sí mismo situándose fuera y divida la continuidad de su propia conciencia, antes bien, por eso cada uno se hace peor juez de sí mismo que de los otros. Lo segundo podría ser el observar a los amigos a través del tiempo y del mismo modo ofrecerse uno mismo a aquéllos, no para saber si uno se ha hecho viejo pronto o si tiene el cuerpo mejor o peor sino para examinar su modo de ser y su carácter, por si el tiempo le ha añadido algo de nobleza o le ha quitado algún vicio. En cuanto a mí, tras haber llegado a Roma después de un año y convivir contigo ya cinco meses, no juzgo nada asombroso el que se haya producido, por tu buen natural, tan gran progreso B
y acrecentamiento a partir de lo noble que ya existía en ti. Pero cuando veo que aquella violencia y fogosidad para la cólera se ha vuelto tan mansa y dócil a la razón me viene al ánimo decir:

Oh dioses, de cierto es ahora mucho más blando[1].

Pero esa blandura no tiene pereza ni abandono, sino que, como la tierra labrada, posee levedad y profundidad productiva para la acción en lugar de aquel empuje y aquella viveza. Por eso se hace asimismo evidente que la irascibilidad no se extingue por una cierta debilidad a causa de los años ni espontáneamente, sino por la terapéutica de unos buenos consejos. Con todo (pues te diré la verdad), cuando nuestro
C amigo Eros[2] me anticipaba esto, se me hacía sospechoso de atestiguar por buena voluntad lo que no existía, pero era adecuado que existiera en los hombres de bien, aunque, como sabes, no es de ningún modo persona susceptible de ceder en su opinión por hacer un favor. Pero en realidad él está libre de la acusación de falso testimonio, y tú, al darte este viaje un tiempo libre, cuéntanos, como si fuera un tratamiento médico propio, de qué medios te valiste para hacer tú ánimo tan embridado y suave, benigno y obediente a la razón.

FUNDANO.—¿Entonces no ves, mi benevolente Sila, que tú mismo por tu buena voluntad y amistad hacia mí descuidas alguna faceta de mi carácter? Pues a Eros mismo,
D quien muchas veces no mantiene su cólera en su lugar, permaneciendo en la homérica obediencia[3], sino que se le vuelve más áspera por su odio al mal, es natural que le parezcamos benignos nosotros, como en los cambios de las

---

[1] *Ilíada* XXII 373.

[2] Eros aparece nuevamente en relación con Fundano al comienzo del *Tranq. an.* 464 E. DEFRADAS (*Oeuvres Morales,* VII, 1.ª parte, pág. 59, n. 1) supone que por el nombre, característico de esclavos, Eros debía de ser un liberto y secretario de Fundano.

[3] *Odisea* XX 23. Citado también en *Garr.* 506B, pero con el verso completo.

escalas ciertas notas altas toman la posición de notas bajas respecto a otras notas altas.

SILA.—Ninguna de estas dos cosas es cierta, Fundano. Haz como digo, por favor.

2. FUND.—Y, por cierto, Sila, que uno de los buenos consejos de Musonio[4] que recordamos es el de que deben vivir cuidándose continuamente quienes quieren estar sanos. Pues, a diferencia de lo que sucede con el eléboro, es menester que, una vez curado, la razón no desaparezca junto con la enfermedad, sino que permanezca en el alma y con- E tenga y vigile sus juicios. El poder de la razón no se asemeja a los medicamentos sino a las comidas sanas, y procura un excelente estado, acompañado de vigor, en quienes se halla habitualmente. Las exhortaciones y consejos que se dirigen a las pasiones cuando están en toda su pujanza e inflamación se cumplen con dificultad y apenas, y en nada difieren de los aromas que despiertan a los epilépticos de su ataque pero no los liberan de su enfermedad. Sin embargo, las demás pasiones en el momento de su apogeo ceden de algún modo y aceptan un razonamiento que recorre desde afuera el alma; en cambio la ira, no como dice Melancio[5]:

actúa de manera terrible al hacer emigrar la mente,

sino que, por el contrario, la expulsa finalmente y la encierra, como los que se queman a sí mismos con sus casas, lle- F nando todo su interior de tumulto, humo y sofocación, de suerte que ni ve ni oye a quienes van en su ayuda. Por eso

[4] Frag. 36 HENSE.

[5] Melancio de Rodas, académico, discípulo de Carnéades, quien al menos en una ocasión compitió en los concursos trágicos. Este verso aparece citado por PLUTARCO también en *Ser. num. vind.* 551A. Cf. NAUCK², *TGF*, pág. 760.

más una nave desierta en medio del mar tempestuoso recibi-
454 rá de fuera un timonel[6] que un hombre agitado entre ira y cólera aceptará una razón ajena, a menos que tenga preparado su razonamiento propio. Pero del mismo modo que quienes esperan un asedio recolectan y preparan lo que va a serles útil cuando han perdido las esperanzas de una ayuda exterior, así sobre todo se debe aportar al alma los socorros ante la ira tomándolos desde ante de la filosofía, en la idea de que, cuando llegue el tiempo de la necesidad, no podrán introducirlos fácilmente. Pues el alma no oye siquiera lo exterior por causa del tumulto si no tiene dentro, como a un
B cómitre, a su propia razón recibiendo vivamente y comprendiendo cada una de las órdenes. Por otra parte, al oír las palabras tranquilas y suaves siente desprecio, pero se excita ante quienes se oponen con aspereza. Pues la ira, al ser desdeñosa, arrogante y en suma inflexible para otro, como una tiranía firme, debe tener al autor de su destrucción inseparable y congénere suyo propio.

3. En verdad, la continuidad de la ira y sus frecuentes estallidos crean un hábito pernicioso en el alma que llaman irascibilidad y que concluye en irritación, amargura y mal carácter[7] cuando el ánimo se vuelve ulcerado y amigo de
C nimiedades y querellas por cualquier motivo, como un hierro débil y ligero que siempre resulta rayado. Pero el juicio, que ataca al instante los ataques de ira y los reprime, no sólo cura el momento presente sino que también para el futuro hace al alma fuerte e impasible. A mí al menos, tras resistir dos o tres veces la ira, me ocurrió lo que le pasó a los tebanos, quienes, después de rechazar por vez primera a los la-

[6] Símil parecido en *Suav. viv. Epic.* 1103C.

[7] El contenido y vocabulario responde a PLATÓN, *República* 411b-c. Cf. también ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* 1126a.

cedemonios, que parecían invencibles[8], no sufrieron ya ninguna derrota en la batalla a manos de aquéllos. En efecto, adquirí la convicción de que es posible vencer mediante el razonamiento. Y veía que no sólo cesa la ira al echar agua fría, como cuenta Aristóteles[9], sino que también se extingue D
cuando se agrega un cierto temor. Y, por Zeus, si se presenta de pronto la alegría, la ira se «curó», en palabras de Homero[10], y se disolvió en muchos. De tal suerte que se me ocurría que esta pasión no es absolutamente sin remedio, al menos para quienes lo desean.

Tampoco tiene siempre comienzos grandes y violentos, por el contrario incluso una broma, un juego, el reír y hacer señas y otras cosas de ese jaez induce a muchos a sentir cólera, como cuando Helena se dirige a su sobrina

Electra, virgen por tan largo tiempo,

y la exacerbó hasta decir:

Demasiado tarde te has vuelto sensata, tú que entonces
abandonaste tu casa vergonzosamente[11].

También provocó Calístenes a Alejandro cuando dando la E
vuelta a la gran copa le dijo: «No quiero beber de Alejandro y necesitar a Asclepio»[12].

---

[8] En la batalla de Leuctra el 371 a. C.

[9] Según Helmbold (*Plutarch's Moralia*, VII, Londres, 1962, pág. 100, nota *b*) la alusión debe de ser a alguna obra perdida. Alusiones a la relación entre miedo y frío aparecen en *Problemata* X 60 (898a 4-5) y *Partes de los animales* II (650b 25 y 651a 8 ss.).

[10] *Il.* XXIII 598 y 600.

[11] Eurípides, *Orestes* 72 y 99.

[12] El ejemplo se entiende mejor con la ayuda de la cuestión 6 de *Quaest. conv.* I, que trata sobre el exceso de la bebida en Alejandro. En 623F-624A se repite la anécdota pero dando el nombre de Alejandro a la

4. Pues bien, así como es fácil contener la llama prendida en pelos de liebre, en mechas o en basura, y en cambio si alcanza cosas sólidas que tienen profundidad destruye y gasta rápidamente

con fuerza juvenil la elevada obra de los carpinteros[13],

como dice Esquilo; del mismo modo el que pone atención en su cólera al principio y ve que humea y se prende de una pequeña charla y de burlas inmundas, no necesita gran preo-
F cupación sino que con frecuencia la hace cesar con su propio silencio y menosprecio.

Pues el que no arrima leña extingue el fuego, y el que ni alimenta en un principio la ira ni la sopla se guarda a sí mismo y la destruye. No me era grato Jerónimo[14], aun diciendo y aconsejando otras cosas de provecho, en lo que dice de que no existe percepción de cuándo se presenta la ira, sino de cuándo se ha presentado y de su existencia, debido a su rapidez. En efecto, ninguna de las pasiones al formarse y excitarse tiene su origen y acrecentamiento tan evi-
455 dente. Como también lo enseña expertamente Homero, al hacer a Aquiles súbitamente entristecido en cuanto se entera de la noticia[15], donde nos dice:

Así dijo; a él le cubrió una negra nube de tristeza.

En cambio lo presenta irritándose lentamente contra Agamenón[16] e inflamado por un intercambio de muchas pala-

---

gran copa. No obstante la broma molesta podría estar en el juego en el que se substituiría a Dioniso, dios del vino, por Alejandro también elevado a la categoría de un dios.

[13] NAUCK[2], *TGF*, Esq., frag. 357.

[14] JERÓNIMO DE RODAS, filósofo peripatético del s. III a. C.

[15] La muerte de Patroclo que le comunica Antíloco; *Il.* XVIII 22.

[16] *Il.* I 101.

bras. Si alguno hubiera cortado éstas en un principio y las hubiera impedido, no hubiera tomado la disputa tal aumento y magnitud. Por eso Sócrates[17], cuantas veces advertía que se dirigía con excesiva aspereza a algunos de sus amigos, dirigiéndose

antes de la tempestad a un promontorio marino[18],

bajaba la voz, ponía su rostro sonriente y más benigna su B mirada, guardándose de la caída y la derrota al inclinarse al otro lado y contrarrestar la pasión.

5. Pues existe, amigo mío, una primera forma de suprimir la cólera, como si de un tirano se tratase, al no obedecer ni atender cuando ordena gritar y lanzar miradas terribles y darse de golpes, sino guardar calma y no intensificar la pasión, como una enfermedad, con su agitación y griterío. Desde luego que los actos amorosos, como dar serenatas, cantar y coronar la puerta, poseen en cierto modo una levedad que no es sin gracia ni arte:

Al llegar no grité quién o de quién; solamente besé C
la puerta. Si esto es una falta, he faltado[19].

Las efusiones de llantos y lamentos en los que están de duelo expulsan gran parte de la pena junto con las lágrimas. En cambio la cólera se excita más con lo que hacen y dicen los que la padecen.

Así pues, lo mejor es resistir impasibles o, mejor aún, huir, ocultarse y fondear en la calma, como cuando adverti-

---

[17] SÉNECA, *Sobre la ira* III 13, 3.

[18] Verso de autor desconocido. Cf. PAGE, *Poetae Melici Graeci, adesp.* 82. Aparece citado asimismo en *Tuend. san.* 129A y *Garr.* 503A.

[19] CALÍMACO, *Epigr.* XLII (43), vv. 5-6 PFEIFFER.

mos que está comenzando un ataque de epilepsia, para no caer nosotros o, más bien, no caer sobre otros; y caemos sobre todo las más de las veces encima de nuestros amigos. Porque no amamos a todos, ni odiamos a todos ni a todos tememos y, sin embargo, nada es intocable ni inatacable para la cólera: nos irritamos con enemigos y amigos, con
D hijos y padres, con los dioses, por Zeus, y con los animales salvajes y los objetos inanimados, como Tamiris:

Rompieron el cuerno de áurea atadura,
rompieron la armonía de la lira de tensadas cuerdas[20],

y Pándaro cuando pedía para sí la maldición si no quemaba su arco «tras destrozarlo con sus manos»[21]. Jerjes, por su parte, infligía heridas y golpes al mar y además envió una
E carta al Monte: «Divino Atos, que alcanzas el cielo con tu altura, no pongas en medio de mis obras grandes rocas difíciles de trabajar. De lo contrario, te cortaré y te arrojaré al mar»[22]. Pues mucho es en la cólera temible pero mucho risible también. Por eso es la más odiada y despreciada de las pasiones. Es útil examinar ambos aspectos.

6. En cuanto a mí —no sé si correctamente—, al hacer este comienzo de curación busqué conocer la ira en otros, al igual que los lacedemonios cómo es la embriaguez en los ilotas[23]. En primer lugar, como dice Hipócrates[24] que es muy grave una enfermedad en la que el rostro del enfermo

---

[20] NAUCK^2, *TGF*, SÓF., frag. 223.

[21] *Il.* V 216.

[22] HERÓDOTO, VII 35 y VII 24, pero en el segundo pasaje se habla de la perforación del canal y no de la carta.

[23] PLUT., *Ins. lac.* 239A.

[24] *El pronóstico* 2 (I, pág. 79 KÜHLEVEIN). Sobre el cambio del rostro a efectos de la ira también se expresa OVIDIO, *Arte de amar* 499 ss.

se le vuelve muy diferente, así al ver que por obra de la ira F se alteraban y transformaban mirada, color, paso, voz[25], modelaba para mí como una imagen de esa pasión y me inquietaba muchísimo ser visto tan terrible y agitado en alguna ocasión por mis amigos, mi mujer y mis hijitas, no sólo salvaje y desacostumbrado a la vista sino también con una voz ruda y áspera, como había encontrado yo a otros de mis allegados que, por causa de la ira, no podían conservar carácter, aspecto, agrado de conversación ni la persuasión y afabilidad del trato. El orador Cayo Graco[26], que era difícil 456
de carácter y hablaba con demasiada pasión, tenía una pequeña flauta de las que usan los músicos para dirigir la voz lentamente a través de los tonos más altos o más bajos. Ésta la tenía un sirviente que estaba en pie detrás de él mientras hablaba y le daba el tono adecuado y suave con el cual le invitaba a bajar su grito y le suprimía la aspereza y el apasionamiento de su voz, como de los boyeros

la caña unida con cera resuena
vibrante en tono somnoliento[27],

suavizando y asentando la cólera del orador. En cuanto a mí, si tuviera un servidor mesurado y con ingenio, no me dis- B
gustaría si me trajera un espejo en mis momentos de ira, a la manera que se suele presentar a algunas personas, sin provecho alguno, después de bañarse. Pues el verse a sí mismo en un estado contrario al natural y completamente alterado no es cosa pequeña para desacreditar esta pasión. Pues tam-

[25] SÉN., *Sobre la ira* II 35.
[26] *Vida de Graco* II 6, (825B).
[27] ESQUILO, *Prometeo* 574-575.

bién cuentan los aficionados a contar bromas que Atenea[28], cuando tocaba la flauta, recibió una reprimenda del sátiro y no prestó atención:

No te va bien ese porte; deja las flautas
y coge tus armas, pon bien tus mejillas[29];

pero cuando vio el aspecto de su cara en un río se irritó y dejó las flautas. Sin embargo el arte tiene a la melodía como
c un consuelo de la fealdad. Y Marsias, al parecer, con la ayuda de una especie de bozal y unas embocaduras contuvo el exceso de su soplo y a un tiempo arregló su rostro y ocultó su irregularidad[30]:

Ajustó sus pobladas sienes con resplandeciente oro,
y su boca impetuosa con correas atadas por detrás[31],

pero la ira, cuando infla y distiende sin decoro el rostro, emite una voz aún más desvergonzada y desagradable

conmoviendo las cuerdas inamovibles del alma[32].

---

[28] Plutarco alude a este relato en la *Vida de Alcibíades* II 6 (192E). Véase también Ovidio, *Arte de amar* III 505-506; *Fastos* VI 699 ss.; Ateneo, XIV (616e).

[29] Nauck², *TGF, adesp.* 381.

[30] Esta industria de Marsias se cuenta, con casi los mismos términos, en *Quaest. conv.* 713D.

[31] Tanto W. C. Helmbold como J. Dumortier señalan que según Tzetzes, *Chiliades* I 371, este verso pertenecería a Simónides; no obstante desde Schneidewin se atribuye a Simias de Rodas (frag. 3 en Powell, *Collectanea Alexandrina*, pág. 111).

[32] Nauck², *TGF, adesp.* 361. Citado también por Plutarco en *Aud.* 43E, *An. corp. affect.* 501A, *Garr.* 502D, *Quaest. conv.* 657F.

Pues se dice que el mar se purifica cuando, revuelto por los vientos, arroja el plancton y las algas; en cambio, lo que la cólera saca afuera del alma perturbada son palabras intemperantes, amargas y triviales que mancillan a quienes las pronuncian los primeros y los llenan de mala fama, como si D siempre las tuvieran en sí y estuvieran llenos de ellas pero ahora las descubriesen por obra de su ira. Por esto, por una palabra, «la más leve cosa» como dice Platón[33], pagan «el más severo castigo», al aparentar que son hostiles, maldicientes y de mal carácter.

7. Pues bien, cuando miro y observo estas cosas, me ocurre poner y recordar para mí que es bueno en la fiebre, pero aún mejor en los accesos de ira, tener la lengua blanda y suave. Porque, si la lengua de los que padecen fiebre no está en su estado natural, es una mala señal pero no la causa. Por el contrario, cuando la de los airados se vuelve áspera y vulgar y fluye con palabras fuera de lugar, produce in- E solencia que crea odios incurables y acusa una malevolencia oculta. Pues ni el vino puro ocasiona algo tan intemperante y odioso como la cólera. Aquello, además, va acorde con la risa y la broma, esto se mezcla con la hiel. En la bebida el hombre silencioso resulta insoportable y pesado a sus compañeros, pero en la ira nada es más digno que la calma, como aconseja Safo:

Cuando la ira se extiende en el pecho
debe vigilarse la lengua ladradora[34].

---

[33] Plutarco combina con leves alteraciones *Leyes* 935a con 717d. Lo mismo ha hecho en *Cap. ex inim. ut.* 90C, *Garr.* 505C, *Quaest. conv.* 634F.

[34] Frag. 158 Lobel-Page.

8. Pero no sólo nos da a reflexionar en esto la atención constante en los que son presa de la ira, sino también la
F comprensión de la restante naturaleza de la cólera, como que no es noble, viril, ni tampoco posee inteligencia ni grandeza. Sin embargo a la mayoría de la gente le parece su turbulencia actividad, su amenaza confianza y su rigidez fortaleza. Algunos incluso suponen sin razón que su crueldad es magnificencia, su inexorabilidad firmeza, su desagrado odio del mal. Sus acciones, emociones y actitud acusan una gran pequeñez y debilidad, no sólo cuando maltratan
457 a niñitos, se comportan con dureza con mujeres y creen que deben castigar a perros, caballos y mulas, como Ctesifonte el pancratista justificando el pegar a su mula, sino que también respecto a las mancillas asesinas de los tiranos su pequeñez de ánimo se hace visible en la crueldad y su perversidad en la acción, a semejanza de las mordeduras de las serpientes que depositan su ardor en los que las han herido, cuando están inflamadas y llenas de dolor. Pues como una inflamación de una herida grande es un padecimiento en la
B carne, así en las almas excesivamente débiles la tendencia a hacer daño produce una mayor cólera desde una mayor debilidad. Por eso también las mujeres son más irritables que los hombres, los enfermos más que los sanos, los ancianos más que los hombres vigorosos y los desafortunados más que los dichosos. Pues es irritable el avaro ante su administrador, el glotón ante su cocinero, el celoso ante su mujercita, el que se vanagloria cuando tiene mala fama; pero los más difíciles son

los hombres que en las ciudades
cortejan en exceso la ambición;
instalan un dolor manifiesto,

conforme dice Píndaro[35]. Así, de la tristeza y el padecimiento del alma, sobre todo por debilidad, surge la cólera, que no c
se asemeja, como alguien dijo[36] «a los nervios del alma», sino a sus tensiones y espasmos cuando se subleva con demasiada fuerza en sus impulsos de defensa.

9. Estos ejemplos viles no ofrecían, ciertamente, una visión grata sino sólo necesaria, pero proponiendo como relatos y aspectos más bellos a quienes conversan suave y levemente entre accesos de ira voy a comenzar por el desprecio de los que dicen:

Injuriaste a un hombre; ¿tiene éste que soportarlo?[37],

y:

Písale con el pie, písale en el cuello y acércale al suelo[38],

y otras formas de instigación por las que algunos transfieren equivocadamente la cólera desde el gineceo a las habitaciones de los hombres. Pues el valor, que conviene en los de- D
más con la justicia, me parece que compite solamente con ella por la dulzura, como más adecuada para él. Pues aunque ha sucedido que hombres inferiores han dominado a otros mejores, el erigir en el alma un monumento contra la

[35] Frag. 210 Snell-Maehler.

[36] Platón, *República* 411b. En *Virt. mor.* 449F da esta misma referencia citándole por su nombre. Se deberá quizá, como dice Helmbold, a que Plutarco no gusta de nombrarlo cuando está forzado a contradecirle.

[37] Nauck², *TGF, adesp.* 382.

[38] *Frag. iamb. adesp.* 26 Diehl; Edmonds, *Elegy and Iambus*, II, pág. 304. Atribuido a Arquíloco por Meineke según Helmbold, *op. cit.*, pág. 119, nota *c*.

cólera (a quien es difícil combatir, dice Heráclito[39], «porque lo que quiere lo compra con su alma») es propio de una fortaleza grande y victoriosa, que tiene contra las pasiones sus juicios como si fueran nervios y tendones[40].

Por esto intento siempre reunir y releer no ya solamente
E estos dichos de los filósofos, de quienes los necios afirman que no tienen hiel, sino más bien los de los reyes y tiranos. Así, por ejemplo, el de Antígono[41] a sus soldados, que le estaban censurando junto a su tienda creyendo que no les oía; sacando por fuera el bastón dijo: «¡Dioses! ¿No podríais hablar mal de mí yéndoos un poco más lejos?». Y el de Arcadión[42], el aqueo, que siempre hablaba mal de Filipo y aconsejaba huir

hasta que se llegue ante quienes no conocen a Filipo.

Después, cuando apareció en cierta ocasión en Macedonia, pensaban los amigos del rey que no debía dejarle sin castigo. Filipo, en cambio, cuando se encontró con él lo trató
F amablemente, le envió presentes de hospitalidad y regalos y, después, ordenó que le informaran de en qué términos se refería a él ante los griegos. Cuando todos le testimoniaron

---

[39] Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I 85. Véase también *Vida de Coriolano* 22 y *Amat.* 755D. Pero parece que Heráclito se refiere al amor y no a la ira, como contra quien es difícil luchar.

[40] Parece una nueva alusión a Platón, como en 457C, corrigiendo el mismo pasaje, *Rep.* 411b.

[41] Esta misma anécdota aparece en *Reg. et imp. apophth.* 182C. El Antígono citado parece ser el general de Alejandro, llamado el Cíclope. Gobernó Asia entre 323 y 301, año en que murió en Ipsos en lucha con los otros diádocos. Cf. Sén., *Sobre la ira* III 22, 2.

[42] Ateneo, VI (249c-d). El verso es una parodia de *Od.* XI 122, substituyendo mar *(thálassan)* por Filipo *(Phílippon)*, que da la misma medida al hexámetro. La siguiente anécdota referida a Filipo aparece también en *Reg. et imp. apophth.* 179A y en *Coniug. praec.* 143F.

que aquel hombre se había convertido en un admirable panegirista suyo, dijo: «Soy mejor médico que vosotros». Y en Olimpia, cuando se extendió una difamación sobre Filipo y algunos decían que los griegos deberían lamentarlo porque recibiendo el bien de él le injuriaban, dijo: «¿Qué harán entonces si les tratamos mal?».

Son también hermosas las anécdotas de Pisístrato con Trasibulo[43], de Porsena con Mucio[44] y de Magas con File- 458
món[45]. Pues, después que le hubo ridiculizado éste públicamente en el teatro:

Te han llegado unas letras del rey, Magas.
¡Desdichado Magas, que no sabe de letras![46],

Magas le capturó cuando Filemón había sido arrojado por una tormenta en Paretonio y ordenó que un soldado le tocara solamente con la espada desnuda en el cuello y que después marchara comedidamente. Pero le despidió tras haberle enviado unas tabas y una pelota, como a un niño que aún no ha alcanzado la razón. Ptolomeo, burlándose de un gramático por su ignorancia le preguntó quién era el padre de Peleo y aquél le respondió: «Te lo diré si antes me dices tú quién B
era el de Lago»[47]. La broma afectaba al bajo nacimiento del rey y todos se irritaron pensando que era inapropiada e ino-

[43] También en *Reg. et imp. apophth.* 189C.

[44] En *Par. min.* 305F-306A y en la *Vida de Publícola* XVII (106A-D).

[45] Asimismo en *Virt. mor.* 449E-F. Hemos intentado reproducir el juego de palabras entre «carta» y «letra» que en griego se expresan con el mismo término, *grámmata*.

[46] Kock, *Comicorum Atticorum fragmenta*, frag. 144.

[47] Según la leyenda Filipo II de Macedonia hizo casar a su general Lago con Arsínoe, que estaba embarazada del Rey. Por eso Ptolomeo sería medio hermano de Alejandro y de ahí la alusión a su dudoso origen.

portuna. Ptolomeo dijo en cambio: «Si soportar una broma no es propio de un rey, ni siquiera lo es el darla». Más agrio de lo que era habitualmente ha sido Alejandro en su comportamiento con Calístenes y Clito[48]. Así Poro[49], cuando fue hecho prisionero le pidió que le tratara como a un rey. Cuando Alejandro le preguntó «¿nada más?», Poro le dijo: «En el 'como a un rey' consiste todo». Por eso también lla-
c man al rey de los dioses 'Meiliquio', pero los atenienses, según creo, 'Maimactes'[50]. Pero el castigo es propio de las Erinias y de los démones, no de los dioses y de los Olímpicos.

10. Pues bien, como alguien dijo cuando Filipo arrasó Olinto: «Pero él no podría repoblar una ciudad de tal envergadura», así se puede decir en relación a la cólera: «Puedes arrasar, destruir y devastar, pero levantar, salvar, preservar y fortalecer es propio de la benignidad, del perdón y de la moderación en la pasión, es propio de un Camilo[51], de un Metelo[52], de un Aristides[53] o de un Sócrates. El clavar los

---

[48] En *Virt. mor.* 449E se alude a la pena de Alejandro por la muerte de Clito que es narrada en *Vida de Alejandro* LI (694D). De Calístenes se trata a partir del cap. LII. Sobre su muerte, en el LV (696D-E).

[49] Esta anécdota de Poro aparece también en *Reg. et imp. apophth.* 181E, *Alex. fort. virt.* 332E y en la *Vida de Alejandro* LX (699C).

[50] Dos epítetos de Zeus; 'El que dulcifica' —el adjetivo procede de *méli* (miel) — y 'el violento'. Véase Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, s. v.* Meilichios y *s. v.* Maimaktes.

[51] M. Furio Camilo, noble romano que vivió entre 445 y 365 según los datos tradicionales. Se distinguió por la toma de Veyes y sus victorias sobre los celtas. En su haber se cuenta asimismo el desempeño de cinco dictaduras. Plutarco le dedicó una *Vida* emparejado con Temístocles.

[52] Si es el mismo que aparece en *Apophth. rom.* 201F-202A se trataría de Q. Cecilio Metelo Macedónico, cónsul en el 143 a. C.

[53] Aristides, adversario político de Temístocles en su estrategia frente a la guerra con los persas, vivió en Atenas en la primera mitad del s. v a. C.

dientes y morder es de hormigas o de ratas»[54]. Sin embargo, considerando también el modo de defensa de la ira lo encuentro ineficaz en su mayor parte, al gastarse en mordedu- D ras de los labios[55], rechinar de dientes, ataques vanos y difamaciones con amenazas insensatas; después es como en las carreras de los niños[56], que al no poder dominarse se caen ridículamente antes de la meta a la que se precipitan. Por eso no está mal lo que dijo el rodio al servidor del general romano que vociferaba y se insolentaba: «No me preocupa qué dices tú, sino qué se calla tu amo». Y Sófocles, después de haber armado a Neoptólemo y a Eurípilo

sin jactancia, sin injuria

dice,

irrumpieron en el círculo de las broncíneas armas[57].

Pues aunque algunos bárbaros emponzoñan sus espadas, el E valor no necesita hiel porque está bañado por la razón. Lo colérico y maníaco es fácilmente rompible y débil. Al menos los lacedemonios apartan de sus combatientes la ira con flautas y antes del combate hacen sacrificios a las Musas para que la razón se mantenga firme[58]. Después de haber puesto en fuga a los enemigos no los persiguen, sino que invocan a su cólera que, como los puñales de un tamaño me-

[54] SÉN., *Sobre la ira* II 34, 1. Seguimos aquí el texto de Teubner que lee *muôdes*, no *muōpôdes* como Helmbold. Esta última lectura, que nos daría un 'de tábanos' en un paralelo a 'hormigas' no está explicada por el editor ni justificada en el aparato crítico.

[55] SÉN., *Sobre la ira* I 19, 2-3.

[56] *Virt. mor.* 447A.

[57] NAUCK², *TGF*, SÓF., frag. 768.

[58] PLUT., *Ins. lac.* 238B.

diano, se puede retirar fácilmente[59]. En cambio la ira ha matado a infinitas personas antes de su venganza, como a Ciro[60] y a Pelópidas el Tebano[61]. En cambio Agatocles soportaba benignamente ser insultado por los sitiados. Cuando uno le dijo: «Alfarero, ¿de dónde sacarás la paga para tus
F mercenarios?», contestó riendo: «De esta ciudad si la tomo»[62]. Y de Antígono[63] se burlaban algunos desde las murallas por su fealdad, pero él les dijo: «¡Y yo que me creía guapo!». Pero tras tomar la ciudad vendió como esclavos a los burladores, testimoniando que hablaría con sus amos si de nuevo se burlaban.

Veo también que han errado grandemente abogados y
459 oradores a causa de la ira. Aristóteles cuenta que los amigos de Sátiro, el samio, le taponaron los oídos con cera cuando mantenía un proceso privado para que no expusiera confusamente su caso al ser insultado por sus adversarios[64]. A nosotros mismos ¿no se nos escapa algunas veces el castigar a un esclavo que ha faltado?, pues huyen ante el temor de nuestras palabras de amenaza. Del mismo modo que las nodrizas dicen a los niños: «No llores y te cogeré», hay que decir esto a la cólera inútil: «No te apresures, ni grites ni te lances, así ocurrirá lo que quieres y aún mejor». Pues también un padre, cuando ve que su hijo intenta atravesar o

---

[59] SÉN., *Sobre la ira* II 35, 1.

[60] Probablemente se refiere Plutarco a Ciro el Joven, quien se acarreó la muerte atacando furiosamente a su hermano Artajerjes en la batalla de Cunaxa. Véase JENOFONTE, *Anábasis* I 8, 26-27.

[61] Véase *Vida de Pelópidas* XXXII (296A) donde PLUTARCO cuenta cómo encontró la muerte al atacar a Alejandro de Feras en Cinoscéfalas.

[62] Agatocles era hijo de un alfarero. Véase *Reg. et imp. apophth.* 176E.

[63] Antígono el Cíclope. Pero esta anécdota se cuenta de Agatocles en *Reg. et imp. apophth.* 176E-F.

[64] *Problemata* III 27 (875a 34 ss).

cortar algo con un cuchillo, tomándolo, él mismo lo hace. De igual modo la razón misma, al tomar de su cuenta el castigo propio de la cólera, castiga con seguridad, sin daño y B provechosamente a quien se lo merece, y no como la cólera que, en su lugar, se castiga a sí misma frecuentemente.

11. Aunque todas las pasiones requieren una habituación que domeñe y adiestre con el ejercicio lo irracional y desobediente, no es posible ejercitarse con los criados en otra cosa mejor que en el dominio de la ira. Pues en relación a ellos no surge envidia ni temor ni rivalidad, pero ataques continuados de ira producen muchos obstáculos y, por nuestro absoluto poder, causan deslices, como si fuera un terreno resbaladizo, sin que nadie se oponga ni lo impida. Pues no es posible contener en medio de la pasión el poder irresponsable sin cometer errores, a menos que se rodee el poder absoluto de mucha benignidad y que se soporten las voces C de mujer y de amigos acusándolos de flojera y blandura. Sobre todo con éstos me he irritado también yo mismo con respecto a la supuesta perversión de los servidores por falta de castigos. Más tarde, sin embargo, comprendí que, en primer lugar, es mejor hacerlos peores por permisividad que torcerse uno a sí mismo con dureza y cólera en la corrección de otros. Después, al ver que con la propia ausencia de castigos se avergonzaban muchas veces de comportarse mal y que recibían el perdón, más que la pena, como un comienzo de cambio, y por Zeus, que servían a unos con una señal de silencio con más ánimo que a otros con golpes y heridas, me persuadí de que el razonamiento era más adecuado que D la cólera para gobernar. Pues no como dijo el poeta:

Donde está el miedo, allí también está el respeto[65];

sino que, por el contrario, el temor que enseña a ser sensato
surge en los que respetan, en cambio el golpe continuo e in-
flexible no engendra arrepentimiento de la mala acción sino
más bien previsión para pasar inadvertido. En tercer lugar,
mientras constantemente pensaba y reflexionaba conmigo
mismo que ni el que nos enseñó a tirar al arco nos impidió
disparar sino errar el tiro, ni para castigar será un obstáculo
E enseñar a hacerlo en el momento oportuno, con moderación
y provecho, intento suprimir la ira principalmente no impi-
diendo la justificación de los castigados, sino escuchándo-
les. Pues el tiempo produce en la pasión un desgaste y de-
mora que la disuelve y el juicio encuentra también la
manera conveniente y la medida que se adecúa al castigo.
Además no queda pretexto para quien paga una pena a opo-
nerse a su corrección, si no se le castiga encolerizado sino
después de convicto. Y por último, no se añade lo más ver-
gonzoso, el que parezca el criado hablar con más razón que
su amo.

Así pues, como Foción impidió tras la muerte de Ale-
F jandro que se sublevasen los atenienses y no permitió que se
confiaran enseguida sino que dijo: «Si hoy, amigos atenien-
ses, está muerto, también estará muerto mañana y tres días
más tarde», del mismo modo creo que debe sugerirse a sí
mismo quien se apresura al castigo en un ataque de ira: «Si
ése ha faltado hoy, también será culpable mañana y dentro
de tres días. Nada de terrible hay en que pague su culpa más
tarde, pero si la sufre enseguida siempre le parecerá que la
pagó sin haber faltado, y esto ha ocurrido ya en muchas
460 ocasiones». Pues ¿quién de nosotros es tan estricto que

[65] *Cantos Ciprios*, frag. 23 ALLEN, atribuidos a Homero.

azote o castigue a un esclavo porque hace cinco o diez días quemó el asado, o tiró la mesa u obedeció con lentitud? Y sin embargo, por estas cosas, en cuanto han sucedido y están recientes nos perturbamos y estamos en una disposición áspera e implacable. Pues como los cuerpos a través de la niebla así también las acciones a través de la ira aparentan ser mayores.

Por eso debemos acordarnos enseguida de cosas semejantes y, cuando estemos libres y sin sospecha de pasión, si con el razonamiento puro y firme parece malo, volver nuestra atención a ello, no dejarlo entonces ni ceder en el castigo, como si de personas que han perdido el apetito de la comida se tratara. Pues nada es tanta causa para castigar mientras está viva la cólera, como de no castigar una vez B
que ha cesado, sino abandonarlo y hacer lo mismo que los remeros perezosos quienes están fondeados durante el tiempo en calma y se arriesgan a correr peligro después navegando con viento. Pues también nosotros condenamos la pereza y blandura de la razón en el castigo y nos apresuramos a obrar temerariamente en medio de la cólera como en medio de una borrasca. Pues el hambriento utiliza el alimento conforme a su natural, en cambio de la venganza se sirve quien no tiene hambre ni sed de ella, ni está necesitado de cólera para castigar como quien lo está de una comida sino, al contrario, cuando está más lejos de desearlo, haciendo violencia a su razón. En efecto, como cuenta Aristóteles[66] C
que en sus tiempos se azotaba en Tirrenia a los esclavos al son de la flauta, no se debe así, por placer, dejarse llevar por el deseo del castigo como por el goce y alegrarse castigan-

[66] Arist., frag. 608 Rose.

do, pero arrepentirse después de haber castigado[67]. De estas dos cosas lo uno es brutal, lo otro afeminado. Antes bien, lejos de pena y placer debemos cuidarnos del castigo en el tiempo de la razón, sin dejar pretexto a la cólera.

12. Quizás, sin embargo, parecerá esto no una cura de la ira sino un rechazo y una prevención de los errores que se cometen en ella. Desde luego también una inflamación del bazo es un síntoma de fiebre, pero si se modera se alivia la
D fiebre, como dice Jerónimo[68]. Pero cuando contemplaba el origen de la ira misma veía que en ella caen unos y otros por diferentes causas, aunque para todos en cierta medida se hallaba una creencia de ser menospreciados y descuidados[69]. Por eso debemos socorrer a quienes quieren evitar la ira apartando lo más lejos posible el acto de menosprecio o de arrogancia, atribuyéndolo a ignorancia, a necesidad, a padecimiento o infortunio. Como Sófocles[70]:

Es que, oh rey, ni la razón que nace con uno
permanece con los desdichados, sino que escapa.

E Y Agamenón, al atribuir a la Ofuscación la captura de Briseida, dice sin embargo:

De nuevo quiero agradar, dar innumerables rescates[71].

---

[67] Véase Sén., *Sobre la ira* I 17-18 y *Ser. num. vind.* 550E que con parecidas palabras se ocupa de los mismos tópicos.

[68] Cf. n. 14.

[69] Arist., *Retórica* II 3 (1380a 8 ss.).

[70] *Antígona* 653-564, versos con los que Ismene se dirige a Creonte. Estos dos versos aparecen también en la *Vida de Foción* I (742A), con las mismas variantes textuales.

[71] *Il.* XIX 138.

Pues pedir es propio del que no desprecia, y al mostrarse humilde quien agravia deshace la opinión de menosprecio. Pero el que está encolerizado no debe aguardar esto sino tomar para sí la respuesta de Diógenes: «Ésos se burlan de ti, Diógenes», y él respondió: «Pero yo no me siento objeto de burla»[72]. El hombre encolerizado no debe pensar que es despreciado sino más bien despreciar a aquel que ofende en la idea de que lo hace por debilidad o ligereza, por indiferencia o por bajeza, por vejez o por juventud. En cambio, hay que dejar tal pensamiento con los criados y los amigos.
Pues no nos desprecian como a incapaces ni a ineficaces, F
sino que por nuestra mansedumbre o por nuestra benevolencia los unos nos desprecian por blandura, los otros por la amistad. Y en realidad no sólo nos comportamos ásperamente con mujer, esclavos y amigos en la idea de que nos menosprecian, sino que también con frecuencia caemos bajo la cólera con taberneros, marineros, muleros borrachos, pensando que nos desprecian, e incluso nos enfadamos con
perros que ladran y asnos que cocean. Es como aquel que 461
quería golpear al que llevaba al asno, pero cuando éste le gritó: «Soy ateniense», diciéndole al burro: «Tú al menos no eres ateniense», se puso a pegarle y le molía a golpes.

13. Realmente los ataques continuos y frecuentes de ira que se acumulan poco a poco en el alma los produce en nosotros sobre todo el egoísmo y el mal carácter unido a la molicie y blandura como un enjambre de abejas o un avispero. Por eso no hay mejor viático que el buen carácter y la sencillez en el trato amable con servidores, mujer y amigos para quien puede conformarse con lo que tiene y no pide muchas cosas superfluas:

---

[72] *Vida de Fabio Máximo* X (179F); DIÓGENES LAERCIO, VI 54; SÉN., *Sobre la ira* II 32, 2.

B *Pero éste ni se complacía con las comidas demasiado asadas*
ni demasiado cocidas, ni sazonadas más ni menos
ni moderadamente, tal que debiera ponderarlas[73],

quien deja de beber si no hay nieve para el vino, ni come el pan del mercado ni tampoco gusta un alimento en servicio de piedra o de barro, ni duerme sobre un colchón que no esté tan hinchado como el mar movido desde sus profundidades, que acelera con varitas y golpes a los que sirven la mesa en medio de carreras, gritos y sudor como si trajeran cataplasmas para una inflamación, éste es esclavo de un
C género de vida débil, querellante y quejumbroso y, como bajo una tos crónica por sus innumerables ataques, se ha creado sin darse cuenta una condición ulcerosa y supurante en su irascibilidad. Así pues hay que acostumbrar al cuerpo con frugalidad a hacerse autosuficiente y a tener buena condición, porque quienes necesitan poco no están faltos de mucho.

Y, al comenzar por la alimentación, no es nada terrible usar en silencio lo que se nos ofrezca, sin encolerizarnos mucho ni, disgustándonos, ofrecernos a nosotros mismos y a nuestros amigos el condimento más desagradable, la ira:

No podría haber otra cosa más sin gracia que una cena[74]

cuando los criados son golpeados y la mujer recibe censuras porque algo está quemado o ahumado o le falta sal o porque el pan está frío.

D Cuando Arcesilao había invitado a sus amigos en unión de unos huéspedes, se le presentó la cena pero no había pan

[73] Kock, *CAF*, III, *adesp.* 343.
[74] *Od.* XX 392.

porque se habían descuidado en comprarlo los esclavos. Ante esto ¿quién de nosotros no habría roto las paredes a gritos? Pero él sonriente dijo: «¡Qué suerte hay en que el sabio sea un buen bebedor!»[75].

Y una vez que Sócrates llevó consigo a Eutidemo a su casa al salir de la palestra, Jantipa, plantándose ante él llena de ira e injuriándole, al final le tiró la mesa. Cuando Eutidemo se levantó entristecido e iba a salir, Sócrates le dijo: «¿En tu casa no hizo esto mismo anteayer una gallina volando y nosotros no nos enfadamos?»[76].

Pues bien, debemos recibir a nuestros amigos con buen E humor, entre sonrisas y afabilidad, no frunciendo las cejas ni infundiendo estremecimientos y temblores en los criados. Además tenemos que acostumbrarnos a utilizar con agrado cualquier servicio de mesa y no usar más éste que aquél, como algunos que eligen un solo vaso o cuerno de los muchos que tienen y no podrían beber de otro, como se cuenta de Mario. Y son así también con los frascos del aceite o con los rascadores, prefiriendo uno solo de entre todos. Después, cuando se rompe o se pierde uno de éstos lo soportan con dificultad y reparten castigos. Ha de guardarse, pues, el que es inclinado a la ira de objetos raros y singulares, como copas, anillos de sello y piedras preciosas, pues su pérdida F le saca de sí más que la de los objetos fáciles de comprar y corrientes. Por eso también cuando Nerón se procuró una tienda octogonal, cosa sobresaliente por su belleza y digna de ver por su riqueza, le dijo Séneca: «Has quedado convic-

[75] Arcesilao de Pitane vivió aproximadamente entre el 316 y el 241 a. C. y fue introducido en la Academia por Crántor después de haber seguido estudios con Teofrasto. Es el fundador de la Academia Media a la que convirtió en centro del escepticismo cuando fue escolarca a la muerte de Crates.

[76] En *Tranq. an.* 471B cuenta esta misma anécdota de Pítaco.

to de ser tú mismo un pobre, porque si la pierdes no podrás
462 comprar otra igual». Y ocurrió ciertamente que se hundió el barco y perdió la tienda. Nerón acordándose de Séneca lo soportó con bastante moderación.

El buen carácter con las cosas previene al hombre afable y suave también con los servidores. Pero si lo es con los servidores, está claro que también lo será con amigos y súbditos. Vemos que los esclavos recién comprados se informan sobre su comprador no de si es supersticioso o envidioso, sino de si es colérico. Y, en general, cuando hay ira, ni los maridos soportan la castidad de sus mujeres, ni las mujeres pueden soportar el amor de sus maridos ni los amigos el trato mutuo. Así ni el matrimonio ni la amistad
B acompañados de ira son tolerables. Pero sin ira incluso la embriaguez es cosa ligera. Pero la vara del dios es castigo suficiente del borracho, a no ser que, añadiéndose la cólera, haga el vino puro salvaje y enloquecido, en lugar de liberador e inspirador de la danza[77]. La locura misma la cura Anticira[78], pero si se mezcla con ira engendra tragedias y mitos.

14. No debemos dar lugar a la ira ni bromeando, pues lleva odio a la afabilidad; ni en las conversaciones, pues
C conduce del amor por la palabra a la rivalidad; ni en los juicios, porque añade insolencia al poder; ni enseñando, pues engendra desánimo y odio al aprender; ni en la felicidad, porque aumenta la envidia, ni en la desdicha, porque

[77] *Lyaîos* y *Choreîos* son epítetos de Dioniso, dios al que, obviamente, se está refiriendo Plutarco.

[78] Ciudad de la Fócide a orillas de la costa norte del golfo de Corinto, famosa por su producción de eléboro, planta a la que se le atribuían tales virtudes curativas.

suprime la compasión, cuando se enfadan y discuten con quienes los compadecen, como Príamo:

Idos, miserables, viles; ¿no tenéis de qué llorar
en vuestras casas y vinisteis por eso a molestarme?[79].

El buen carácter ayuda a unas cosas, adorna otras y a otras suaviza, supera con su dulzura toda cólera y mala condición. Como Euclides, cuando su hermano le dijo tras una pelea: «¡Ojalá me muera, si no me vengo de ti!», le respondió: «¡Y yo ojalá muera, si no te puedo persuadir!»[80]. D Inmediatamente le disuadió y le transformó. Y Polemón, cuando un hombre amante de las piedras preciosas y enfermo por los sellos de gran precio le injuriaba, no le respondió nada, pero puso su atención en uno de los sellos y lo examinaba con cuidado. Entonces ese hombre se alegró y le dijo: «No lo mires así, sino bajo la luz del sol y te parecerá mucho mejor»[81]. Aristipo, al producirse un enfado entre él y Esquines y decirle uno: «¿Dónde está, Aristipo, vuestra amistad?», le contestó: «Duerme, pero yo la despertaré». Y acercándose a Esquines le dijo: «¿Tan completamente desafortunado e incurable te parezco que soy, como para no obtener de E ti una amonestación?». Pero Esquines le dijo: «No es nada extraño que, siendo superior a mí en todo por naturaleza, hayas visto también aquí antes lo debido»[82].

---

[79] *Il.* XXIV 239-240.

[80] Euclides de Mégara, discípulo de Sócrates y fundador de la escuela megárica. Cf. más adelante *Frat. am.* 489D.

[81] Polemón de Atenas fue discípulo de Jenócrates ante cuyas lecciones quedó impresionado. Le sucedió como escolarca de la Academia el 314 a. C. Era famoso por su firmeza de carácter.

[82] Se trata de Aristipo de Cirene y Esquines de Esfeto, ambos discípulos de Sócrates. Al primero se le considera fundador de la escuela cirenaica, en cierto modo predecesora del epicureísmo.

Pues también al jabalí de cuello erizado,
no sólo una mujer, sino un niño recién nacido
frotándose con su tierna mano le doblegaría
más fácilmente que cualquier adversario[83].

Pero nosotros domesticamos animales salvajes y los hacemos mansos, llevando en brazos a lobeznos y cachorros de león[84], en cambio arrojamos por nuestra ira a hijos, amigos y allegados y soltamos nuestra cólera, como una fiera, sobre
F servidores y conciudadanos. Y no hacemos bien con llamarla atenuadamente 'odio del mal', sino que, a mi parecer, como con las demás pasiones y enfermedades del alma, al llamar a una 'previsión', a otra 'liberalidad', a otra, en fin, 'piedad', no nos podemos librar de ninguna[85].

15. Y ciertamente, como Zenón[86] decía que el esperma es una mezcla y fusión arrancada de las facultades del alma, así parece que la cólera es un semillero de las pasiones.
463 Pues arranca de la tristeza, del placer y de la insolencia y, aunque posee la alegría por el mal ajeno propia de la envidia, es incluso peor que la envidia. Pues combate no para evitar ella misma el mal, sino para sufrirlo con tal de infligirlo a otros. Es innato a ella lo más desagradable del deseo, si es la aspiración de afligir a otro. Por eso si nos acercamos de mañana a las casas de los libertinos, oiremos a una flautista y, como alguien dijo, veremos «lodo de vino y jirones de coronas»[87] y a los acompañantes borrachos a las puertas.

---

83 NAUCK², *TGF, adesp.* 383.

84 Cf. *Frat. am.* 482C.

85 Véase antes 456F y también *Virt. mor.* 449A donde achaca también a los estoicos el velar las pasiones con nombres más gratos.

86 VON ARNIM, *SVF*, I, pág. 36, frag. 128.

87 NAUCK², *TGF*, SÓF., frag. 715.

Pero podrás ver los indicios de hombres crueles y desagradables en los rostros de los servidores, en sus heridas y en B sus grilletes:

El único canto constante en la casa

de un hombre irritado

resulta un gemido[88]

cuando se azota dentro a los intendentes y se atormenta a las criaditas, de tal manera que al ver las penas de la cólera en los deseos y placeres se siente compasión.

16. Sin embargo, a quienes ocurre ser presa frecuente de la ira por un verdadero odio del mal, hay que evitarles el exceso y violencia que ella produce, junto con la extremada confianza respecto a lo que la rodea[89]. Pues ésa mucho más que otras causas acrecentará la cólera, cuando alguien tenido por bueno se revela malvado o pareciendo amigo difiere C de nosotros y hace reproches. En cuanto a mi carácter sabes, sin duda, con qué gran inclinación es llevado a la benevolencia y confianza en los hombres. Pues bien, como los que andan sobre el vacío, cuanto más me apoyo en el amor de otros, más yerro y me disgusta equivocarme. Apartar de este amor el exceso de pasión y ánimo yo no podría aún, en cambio para no confiar demasiado debería usar quizás como freno la precaución de Platón[90]. Pues dice que alaba al matemático Helicón en tanto que un animal mudable por naturaleza y que los que han sido educados en la ciudad, D

---

[88] Nauck², *TGF, adesp.* 387; citado también más adelante en *Curios.* 518B-C.

[89] Platón, *Fedón* 89d.

[90] Platón, *Carta* XIII 360c-d.

teme mucho que, al hacerse hombres y semillas de hombres[91], manifiesten de algún modo la debilidad de su naturaleza. Pero Sófocles cuando dice que:

cuanto más indagues, más bajezas de los mortales habrás indagado[92],

parece atacarnos y rebajarnos en demasía. Sin embargo este desagrado y afán de censura en su juicio puede hacernos más templados en los ataques de ira. Pues es lo repentino e inesperado lo que saca de sí[93]. Es necesario, como decía Panecio en alguna parte, usar la frase de Anaxágoras[94] y tal como aquél dijo a la muerte de su hijo: «sabía que lo en-
E gendré mortal», pronunciar esta frase a cada ocasión en los fallos que nos excitan: «sabía que no había comprado un esclavo sabio» o «sabía que no había adquirido un amigo infalible» o «sabía que tenía como mujer a una mujer». Y si se repite constantemente la pregunta de Platón: «¿Es que yo no soy así?»[95] y de afuera se vuelve adentro el razonamiento y se coloca en lugar de los reproches la precaución, no habrá necesidad de un gran odio al mal tocante a los otros cuando se vea uno a sí mismo necesitado de mayor perdón. Pero, en realidad, cada uno de nosotros al castigar irritado atrae sobre sí las voces de Aristides y de Catón: «No robes; no mientas; ¿por qué holgazaneas?» y lo que es más vergonzoso de todo, censuramos con ira a los ya irritados y

---

[91] Platón, *Leyes* 853c.

[92] Nauck[2], *TGF*, frag. 769; citado también en *Frat. am.* 481F.

[93] Véase antes en *Virt. mor.* 449E.

[94] También en *Tranq. an.* 474D y *Cons. ad Apoll.* 118D.

[95] *Aud.* 40D; *Cap. ex inim. ut.* 88E; *Tuend. san.* 129D; Horacio, *Sátira* I 4, 136.

castigamos coléricos a los que han errado por cólera, no F
como médicos quienes

con remedios amargos purgan la bilis[96],

sino haciendo más intenso el mal y más perturbador.

Por tanto, cuando estoy sumido en reflexiones tales, pruebo al mismo tiempo a quitar también algo de mi curio-
sidad. Pues el examinar todo exactamente, indagar y arras- 464
trar al medio el trabajo del criado, la acción del amigo, la ocupación del hijo y el susurro de la mujer produce iras frecuentes, continuas y diarias de las que lo principal son sus maneras desagradables y difíciles. Pues el dios, ciertamente, como dice Eurípides:

se ocupa de lo importante, lo pequeño
permite que se conceda a la fortuna[97];

yo, en cambio, creo que nada debe dejar a la fortuna ni des-
cuidar quien es inteligente, pero debe confiar y servirse en B
unas cosas de su mujer, en otras de los servidores, en otras de los amigos, como hace un gobernador con sus intendentes, contables y administradores, estando él con su reflexión a cargo de lo principal y mayor. Pues como molesta y perturba la vista la letra pequeña, así también las cosas insignificantes intensifican la ira[98], que toma un mal hábito respecto a las más importantes.

---

[96] NAUCK[2], *TGF,* SÓF., frag. 770. Citado asimismo en *Tranq. an.* 468B y en *Fac. lun.* 923F.

[97] NAUCK[2], *TGF,* EUR., frag. 974, citado también en *Praec. ger. reip.* 811D.

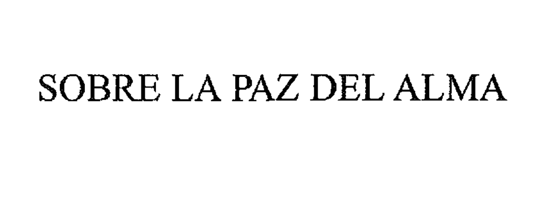
[98] SÉN., *Sobre la ira* II 26, 2; III 11, 1.

Pues bien, además de esto miraba yo aquella frase de Empédocles[99], la de «Ayunar de la maldad», como grande y divina. Alababa también como no carentes de gracia ni impropios de un filósofo aquellos votos hechos en las oraciones, como purificarse durante un año de los placeres amorosos y del vino, honrando al dios con continencia, o de nuevo evitar la mentira durante un tiempo determinado, poniendo atención en nosotros mismos respecto a cómo diremos la
C verdad en bromas o con completa seriedad. Entonces comparaba con ésos mi propia súplica, en la idea de que no era menos sagrada ni grata al dios. Primero era pasar unos pocos días sin ira, como sin embriaguez o sin vino, como si fueran sacrificios sobrios y libaciones de miel[100]. Después de un mes y dos probándome a mí mismo, poco a poco avanzaba con el tiempo en mi resignación, poniendo atención en mí mismo con continencia y guardándome en si-
D lencio, plácido y libre de ira, purificándome de palabras malas y de acciones fuera de lugar y de la pasión que, por un placer pequeño e ingrato, procura grandes turbaciones y el más vergonzoso arrepentimiento. De ahí, según creo, y con alguna ayuda del dios, mi prueba aseguró aquel juicio, que esa placidez, dulzura y humanidad no es tan grata, querida y libre de pena para ninguno de los que conviven como para los mismos que la poseen.

---

[99] DIELS-KRANZ, *Die Frag. der Vors.*, I, pág. 369, frag. 144.

[100] Estas ofrendas se hacían a las Euménides. Cf. ESQ., *Euménides* 107; SÓF., *Edipo en Colono* 100, 481. En *Tuend. san.* 132E PLUTARCO refiere que en alguna ocasión son ofrecidas a Dioniso.



SOBRE LA PAZ DEL ALMA

INTRODUCCIÓN

El título original de este tratado es *Perì euthymías,* nombre que remonta a la obra moral que se ha atribuido tradicionalmente a Demócrito[1] y de la que tenemos testimonio en Diógenes Laercio, IX 46. También el estoico Panecio, según noticias asimismo de Diógenes Laercio (IX 20), escribió una obra con este mismo nombre. El sentido de este término nos viene dado, como señala Broecker[2], por las versiones latinas de Cicerón y de Séneca. El primero indica en *De finibus* (V 87) que *euthymia* es *animum terrore liberum* y antes (V 23) interpreta este concepto como *securitas,* lo que es, añade, *animi tranquillitas.* De igual modo se manifiesta en *De officiis* I 69 y 72. Séneca, que escribe un tratado con este título, *De tranquillitate animi,* dice en él (II 3): *«hanc stabilem animi sedem Graeci euthymian vocant, de qua Democriti volumen egregium est; ego tranquillitatem voco».* Nosotros hemos preferido traducirlo mejor por *paz del alma,* porque parece acomodarse más al concepto griego

[1] Véase W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy.* Volumen II= *Historia de la filosofía griega* II. [trad. Alberto Medina González], Madrid, Gredos, 1986, págs. 495 ss.

[2] H. Broecker, *Animadversiones ad Plutarchi libellum* Περὶ εὐθυμίας, Bonn, 1954, pág. 21.

que nuestro término *tranquilidad,* que, aunque calco del latín, parece traslucir un cierto regusto de pasividad o de indiferencia. En época moderna ha sido traducido por Max Pohlenz como 'Lebensfreude' y más recientemente por Giuliano Pisani como 'serenità interiore'[3].

En cuanto a las fuentes de la obra, Plutarco conoció seguramente, aunque no lo cite de manera explícita, el *Perì euthymíēs* de Demócrito y la obra de igual título de Panecio. Probablemente conocería también el *De tranquillitate animi* de Séneca. Debemos pensar que los apuntes *(hypomnḗmata)*, a los que alude al comienzo de esta carta-tratado dirigida a Pacio, habrían de tener recogidos pensamientos, frases, noticias y anécdotas de autores varios. El pasado siglo dio luz a una controversia que no ha terminado aún. La comenzó Hirzel[4], quien pensaba que Demócrito fue fuente para Plutarco en parte directamente, en parte a través de Panecio. Pensaba asimismo que Séneca habría utilizado también el tratado ético democríteo. Siefert[5], discípulo del anterior, amplió esta teoría rastreando en el ciceroniano *De officiis* para encontrar allí la doctrina perdida de Panecio, que comparaba con los pasajes similares de Séneca y Plutarco, para concluir que aquél habría seguido más a Demócrito que las teorías del Pórtico. Entre ambos Heinze[6], comparando *De*

[3] M. Pohlenz, *Die Stoa,* Gotinga, 1948, I, pág. 206; G. Pisani, *Plutarco, Moralia I. «La serenità interiore» ed altri testi sulla terapia dell'anima» (Biblioteca dell'Immagine),* 1989.

[4] R. Hirzel, «Demokrits Schrift Περὶ εὐθυμίας», *Hermes* XIV (1879), 353 ss.

[5] G. Siefert, *Plutarchs Schrift* Περὶ εὐθυμίας. Progr. Pforta. Naumburg, 1908, págs. 15 ss.

[6] R. Heinze, «Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz», *Rheinisches Museum* XLV (1890), 497 ss. Véase el prólogo de J. García López a *Sobre la virtud y el vicio,* en el t. II de esta misma colección, pág. 35,

tranquillitate animi y *De virtute et vitio* entre sí y con los fragmentos supervivientes de Teles, que contendrían mucho de Bión y de Aristón de Quíos, llegaba a la conclusión de que en ellos había mucho del género de la diatriba cínica y estoica e intentaba demostrar que procedían de las diatribas de Aristón. Pohlenz[7] encontró primeramente una gran influencia epicúrea para volver luego a una postura moderada, siguiendo a Siefert. Broecker ha intentado reconstruir en su obra ya citada el tratado de Panecio mientras que anteriormente M. van Straaten[8] afirmaba que no se podía reconocer claramente a Panecio en Plutarco, por lo cual no incluyó pasajes del *Perì euthymías* en su edición de los fragmentos de aquél.

Recientemente un artículo de Karlhans Abel[9] ha vuelto a poner el problema de Panecio como fuente de Plutarco en el tapete. El juicio de Abel es concluyente: la influencia de Panecio se limitaría a la anécdota de Anaxágoras (474D). Mucho mayor es, a su juicio, la impronta del platonismo desde la primera línea y, en puntos decisivos, como la doctrina de las pasiones, estaría el de Queronea más en la línea de Aristóteles que en la de Platón. No afirmaríamos tanto nosotros respecto a lo último, por su adhesión en dos pasajes (465B y 475C comentados en nota) a la doctrina triparti-

donde se señala que Siefert había visto en esta obrita uno de los *hypomnémata* a los que Plutarco alude al comienzo del tratado que nos ocupa.

[7] M. Pohlenz, «*Plutarchs Schrift* Περὶ εὐθυμίας», *Hermes* XL (1905), 275-300 para lo primero, su prólogo a la edición Teubneriana de 1925 para lo segundo, así como su ya citado *Die Stoa*, I, págs. 206-207 y II, pág. 102; I, pág. 307, y II, págs. 153 y 157.

[8] M. van Straaten, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine, avec une édition des fragments*, Amsterdam, 1946, *apud* Broecker, *op. cit.*, pág. 16.

[9] K. Abel, «Panaitios bei Plutarch *De tranquillitate animi?*», *Rheinisches Museum* 130, 2 (1987), 128-152.

ta del alma, pero en lo demás sí nos parece acertado su juicio. No obstante, no debemos perder de vista la afirmación que hace Plutarco al empezar su carta: por lo apretado del tiempo va a emplear sus notas para poder cumplir con el encargo del amigo. Por tanto no ha de extrañarnos la inspiración en varios autores que no cita particularmente por lo especial de las circunstancias de composición de este escrito[10].

En cuanto a su fecha hemos de tener en cuenta la relación de esta obra con el tratado precedente, el *De cohibenda ira* o *Sobre el refrenamiento de la ira.* Como hizo notar C. P. Jones[11] ambos escritos están relacionados por su afinidad temática y porque en ambos Plutarco menciona a C. Minucio Fundano y a su amigo griego Eros (*De coh. ira* 543C, *De tranq. an.* 464F). Si, como este autor ha establecido, el primero de ellos debió de componerse después del 92-93, debemos suponer igual datación para el segundo. Los dos habrían sido compuestos en la época de mayor actividad literaria de Plutarco.

Esta obra es el número 95 del «Catálogo de Lamprias».

---

[10] Véase la «Introduction» de HELMBOLD, *Moralia VI,* pág. 164: «Siefert's discussion, in particular, is impressive as well as learned; but I would remark that all these authorities may well be right— and wrong. Some of them admit that portions, at least, of the essay were written, or adapted, specially to suit the particular occasion for which the essay was composed. Plutarch himself is not averse to naming authorities here and elsewhere; that he followed exclusively one, or even two, is made very unlikely by own opening statement and by the very mixed nature of his philosophical terminology». De forma parecida se manifiestan DUMORTIER-DEFRADAS, *Oeuvres Morales,* VII, 1.ª parte, pág. 93, remitiendo en nota a Helmbold.

[11] C. P. JONES, «Towards a chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* LVI (1966), 61-63.

SOBRE LA PAZ DEL ALMA

Plutarco a Pacio[1], salud. E

1. Demasiado tarde recibí tu carta en la que me solicitabas te escribiera algo sobre la paz y sobre los pasajes del *Timeo*[2] que requieren una explicación más cuidadosa. Al mismo tiempo casi, nuestro amigo Eros[3] se vio obligado a navegar en seguida rumbo a Roma, después de haber recibido del ilustrísimo Fundano[4] una carta que, tal cual él es, le F

---

[1] Sólo sabemos de Pacio lo que nos dice este tratado. C. P. JONES, *op. cit.*, pág. 63, partiendo de la datación de la obra afirma que este Pacio emerge como un personaje de época de Trajano o de la época temprana de Adriano. Sería un nombre para añadir a la lista de oradores contemporáneos de Plinio o de Tácito. En cambio K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia, RE* XXI 1, col. 693, opina que faltan puntos de contacto para su identificación con los varios Pacios de esta época. J. DEFRADAS-J. DUMORTIER, *Oeuvres Morales*, París, 1975, pág. 98, n. 1, piensan que quizás pudiera identificárselo con un rico Pacio, citado por JUVENAL (*Sát.* XII 99).

[2] No dedicó Plutarco ningún comentario del *Timeo* a este personaje. El tratado *Sobre la procreación del alma en el Timeo* fue dedicado a sus hijos Autobulo y Plutarco. Las *Quaestiones Platonicae* dedicadas a este tema en varios puntos no llevan dedicatoria.

[3] Para Eros véase *Sobre el refrenamiento de la ira,* nota 2.

[4] Sobre Fundano y su identificación con C. Minucio Fundano, véase la Introducción a *Coh. ira.* Traducimos por «ilustrísimo» el término *krátistos*

urgía a marchar. Yo como ni tenía tiempo, como hubiera preferido, para detenerme en lo que querías, ni podía soportar que vieras tú llegar a este hombre de parte nuestra con las manos completamente vacías, hice una colección de aquellos apuntes sobre la paz del alma que tenía a mano preparados para mí mismo, pensando que tú buscabas este discurso no para una audición que persigue un hermoso esti-
465 lo sino para usarlo como ayuda. También te felicito porque, aun teniendo la amistad de cónsules y una fama no inferior a ninguno de los oradores del foro, no te sucede lo que a Mérope en la tragedia, ni como a aquél

la multitud con sus aplausos te arrebató[5]

fuera de tus afecciones naturales, sino que has oído con frecuencia y recuerdas que un calzado elegante[6] no libra de la gota, ni un anillo precioso de un uñero ni una diadema del dolor de cabeza. Pues para la ausencia de penas en el alma y una vida sin turbaciones ¿de dónde viene el provecho del dinero, de la fama o del poder en palacio, si no se está satis-
B fecho con lo que se tiene y la falta de lo que no se tiene siempre nos acompaña?[7] ¿Qué otra cosa más hay de ayuda que una razón acostumbrada cuidadosamente a retener con

---

que es la traducción griega de *clarissimus*, término que se aplica en Roma a personas de alto rango. Cf. LIDDELL-SCOTT-JONES, s. v. *krátistos*.

[5] NAUCK², *TGF*, EUR., frag. 778 de la tragedia *Faetón*.

[6] Se trata de *káltios* (enmienda del texto de Xylander), traducción del latino *calceus*, calzado que había distinguido a los ciudadanos de los esclavos y que en la época de Plutarco estaba reservado a los senadores. Es un símbolo del poder (*Praec. ger. reip.* 813E) o de la riqueza, como en este pasaje.

[7] Es un lugar común en el tema de los bienes. Véase el frag. 150 SANDBACH del *Contra divitias (Perì* o *Katà ploútou)* de PLUTARCO.

rapidez la parte pasional e irracional del alma[8] cuando muchas veces intenta salir de sí, y no mirar con indiferencia sus escapadas y arrebatos por causa de lo que le falta? Por tanto, como Jenofonte[9] aconsejaba recordar y honrar a los dioses sobre todo mientras somos afortunados, para que, cuando estemos en aprietos, les invoquemos confiados en que están ya amistosamente dispuestos, así también quienes tienen juicio deben ocuparse de los razonamientos, cuantos nos ayudan contra las pasiones, antes de sufrir sus ataques, para que, preparados con mucho tiempo, nos sirvan de mayor ayuda. Pues como los perros feroces re- c
vueltos ante cualquier voz se amansan solamente con aquella que les es familiar, así también no es posible apaciguar fácilmente las pasiones del alma cuando están exasperadas si al momento razonamientos acostumbrados y familiares no las detienen en su perturbación.

2. Ahora bien, quien dijo: «Quien quiera gozar de la paz del alma no debe ocuparse en muchos asuntos privados o públicos»[10], nos ha puesto, en primer lugar, una paz del al-

---

[8] En Plutarco aparece más frecuentemente una división bipartita del alma, coincidiendo con Aristóteles y los Peripatéticos, que la tripartita platónica. Esta misma designación para la parte inferior del alma puede encontrarse además en *Def. orac.* 417B; *Virt. mor.* 442D, 444B; *Ser. num. vind.* 567A. Asimismo en *Fac. lun.* 943D, aunque en este tratado (943A-D) sea quizás donde se presente la doctrina tripartita del alma, cual en el *Fedro* (246a ss.) o *República* (434c-441c y, sobre todo, 440e-441a). Así G. SOURY (*La démonologie de Plutarque*, París, 1943, pág. 177) afirma aquí esta división tripartita. No obstante ese pasaje del *De facie* está muy corrompido y presenta grandes dificultades de interpretación.

[9] JENOFONTE, *Ciropedia* I 6, 3.

[10] Se refiere a DEMÓCRITO; véase DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, pág. 12, frag. 3. Esta sentencia había sido apropiada por los epicúreos, pero PLUTARCO en *Suav. viv. Epic.* 1100A-B y en

ma muy cara, comprada al precio de la inactividad. Es como si aconsejase a cada enfermo:

Mantente, desdichado, tranquilo en tu lecho[11].

D Sin embargo, la insensibilidad del cuerpo es mal remedio para la locura, ni es mejor médico del alma el que suprime de ella lo perturbado y doloroso mediante la ociosidad, la blandura y la traición a los amigos, los allegados y la patria[12].

Además es falso que quienes no tienen muchas ocupaciones gocen de paz en su espíritu. En ese caso deberían gozar de una mayor paz las mujeres que los hombres, al permanecer en sus cuidados domésticos la mayor parte del tiempo. Pero realmente el Bóreas

no sopla a través de una doncella de pálidas mejillas,

como dice Hesíodo[13], sino que penas, turbaciones y malevolencias, cuantas no se podrían enumerar, afluyen en las salas de las mujeres por celos, superstición, ambición y vanas glo-
E rías. Laertes, que vivió en el campo solo durante veinte años

con una sirvienta vieja, que le procuraba
comida y bebida[14],

huyó de su patria, de su casa y del reino, pero tenía conviviendo con él siempre la tristeza acompañada de ociosidad y

---

Col. 1126A muestra que Demócrito estimaba la actividad pública como positiva.

[11] EURÍPIDES, *Orestes* 258.

[12] Cf. *Tuend. san.* 135B.

[13] HESÍODO, *Trabajos y días* 519, citado incompletamente en *Curios.* 516F.

[14] *Od.* I 191. Laertes había abandonado la ciudad de Ítaca para refugiarse en el campo.

abatimiento. A algunos incluso la misma inactividad les lleva al desánimo, como a ése:

Pero él permanecía sentado lleno de cólera
junto a las veloces naves, el divino hijo de Peleo,
Aquiles, el de los pies ligeros;
ni frecuentaba el consejo que da gloria a los varones,
ni tampoco el combate, sino extinguía su corazón
manteniéndose allí, pero añoraba la pelea y la guerra[15],

y él mismo doliéndose mucho por esto y entristecido dice: F

Pero estoy sentado junto a las naves
carga inútil para la tierra[16].

Por esto ni aun Epicuro[17] cree que los hombres ambiciosos de honores y gloria deban permanecer en calma, sino servirse de su naturaleza en la política y en la actividad pública, en el pensamiento de que están más naturalmente
predispuestos a trastornarse y dañarse por la inactividad si 466
no alcanzan aquello a lo que aspiran. Pero aquél exhorta absurdamente a ocuparse de la cosa pública no a quienes pueden hacerlo sino a quienes no pueden permanecer tranquilos: la tranquilidad y el desánimo no deben definirse por el número ni por la escasez de actividades, sino por su bondad o su vileza, pues la omisión del bien no es me-

---

[15] *Il.* I 488-492.

[16] *Il.* XVIII 104.

[17] Estobeo, III, pág. 652 Hense; Usener, *Epicurea*, pág. 328, frag. 555.

nos maligna ni perturbadora que la realización del mal, como se ha dicho[18].

3. Para aquellos que creen como en un aforismo en una sola clase de vida exenta de penas, como algunos suponen la de los campesinos, o la de los solteros o la de los reyes, es suficiente recordarles a Menandro[19] cuando dice:

Pensaba yo, Fanias, que los ricos,
a quienes no es preciso tomar préstamos,
no gemían por la noche ni daban vueltas
arriba y abajo diciendo «¡Ay de mí!»
y dormían un sueño dulce y suave.

Después sigue exponiendo cómo ve que los ricos sufren lo mismo que los pobres:

¿Acaso hay un parentesco entre pena y vida?
Coexiste con la vida muelle, está presente
en una vida gloriosa, envejece con una indigente.

Pero como los cobardes que se marean en los barcos piensan que pasarán más fácilmente la travesía si se cambian de
c una chalupa a un carguero, y de nuevo a una trirreme, pero nada logran al transferir consigo su bilis y su cobardía, así los cambios en el género de vida no suprimen la pena y la turbación del alma[20]; eso es inexperiencia en los asuntos, irreflexión, no poder ni saber usar correctamente de lo que tenemos a nuestra disposición. Esto atormenta a ricos y po-

---

[18] Quien lo ha dicho es probablemente DEMÓCRITO, cf. frag. 256. Según H. BROECKER, *Animadversiones ad Plutarchi libellum* Περὶ εὐθυμίας, Bonn, 1954, pág. 61, por el intermedio de Panecio.

[19] MENANDRO, *Citarista,* frag. 1 KÖRTE.

[20] LUCRECIO, III 1057; SÉNECA, *Sobre la paz del alma* II 13.

bres, esto aflige a casados y a solteros. Por esto huyen la plaza pública y después no obtienen tranquilidad, por esto persiguen ascensos en la corte y, cuando los han conseguido, se apesadumbran inmediatamente.

Difíciles de agradar son los enfermos por su carencia[21]

y su esposa está apenada, acusan al médico y están disgustados en el lecho.

De sus amigos el que llega es molesto, el que se va es pesado, D

como dice Ión[21bis]. Después, cuando ha pasado la enfermedad y ha sobrevenido otras mezcla de humores, llega la salud que hace todo amable y conveniente. El que ayer escupía huevos, pasteles y pan reciente, hoy come con gusto y deseo pan integral con aceitunas y berros[22].

4. Tal cambio a un buen humor en la vida de cada cual produce el razonamiento que surge dentro de nosotros. Alejandro lloraba al oír a Anaxarco[23] hablar sobre la infinitud de mundos y, cuando sus amigos le preguntaban qué le sucedía, dijo: «¿No es digno de llanto el que siendo infini-

---

[21] NAUCK², *TGF*, frag. 67.

[21bis] Ión de Quíos (*c.* 482-*c.* 422 a. C.) fue poeta y prosista. Gran parte de su vida la pasó en Atenas. Su obra en verso más notable estaba constituida por tragedias por las que fue admitido en el canon de los grandes trágicos con Esquilo, Sófocles y Eurípides.

[22] *Virt. et vit.* 101C-D.

[23] DIELS-KRANZ, *Die Frag. der Vors.*, II, pág. 238, A 11. Anaxarco de Abdera tuvo su apogeo hacia el 340-337 a. C. Poco se sabe de su filosofía. Sabemos que admiraba a Demócrito y que fue maestro del escéptico Pirrón, con quien acompañó a Alejandro Magno en sus campañas. Cf. DIÓGENES LAERCIO, IX 58-60.

E tos los mundos aún no hayamos llegado a ser los amos de uno solo?». Pero Crates, aunque poseía una alforja y un manto, pasó su vida solamente bromeando y riéndose como en una fiesta[24].

Y ciertamente que a Agamenón le molestaba reinar sobre muchos:

Conocerás al Atrida Agamenón, a quien sobre todos
Zeus colmó de males sin interrupción[25];

pero Diógenes[26], mientras era vendido, tirado en el suelo se burlaba del subastador. No quería levantarse cuando se lo ordenó, sino que bromeando y burlándose decía: «¿Y si estuvieras vendiendo un pez?».

Y Sócrates en la cárcel conversaba y filosofaba con sus F compañeros. En cambio Faetón lloraba mientras subía al cielo porque nadie le entregaría el carro y los caballos de su padre[27].

Pues bien, como el calzado debe adaptarse al pie y no lo contrario, así las disposiciones humanas hacen asemejarse sus vidas a sí mismas. Pues no es la costumbre quien hace mejor la vida dulce a los que la eligen, como alguien dijo[28],

---

[24] Se trata del cínico Crates de Tebas (s. IV a. C.) que fue llevado a la filosofía por Diógenes de Sínope. La alforja y el manto *(tríbōn)* eran atributos de esta secta filosófica.

[25] *Il.* X 88-89.

[26] Cf. DIÓG. LAERC., VI 29. Las anécdotas sobre Diógenes de Sínope son innumerables y PLUTARCO lo usa de ejemplo en otros muchos pasajes. Así en *Alex. fort. virt.* 331F; *Exil.* 605E; *Ad princ. ind.* 782A; *Vida de Alejandro* XIV 2-5 (671D-E).

[27] Según el mito, hijo de Helios (el dios Sol) y de la oceánide Clímene. Cuando su madre, casada después con el rey etíope Mérope, le reveló su verdadera identidad, quiso probar a su padre y le pidió que le dejase conducir un día su carro. Véase OVIDIO, *Met.* I 748 ss. y II 19 ss.

[28] Precepto pitagórico que aparece también, pero en valoración positiva, en *Tuend. san.* 123C y *Exil.* 602B.

sino que la sensatez hace a la propia vida a un tiempo la mejor y la más dulce. Por eso, purifiquemos la fuente de la paz del alma que existe en nosotros mismos, para que también las cosas externas concuerden como familiares y amigas, si no las usamos difícilmente: 467

No debemos irritarnos contra las cosas;
a ellas nada les importa. Pero quien encuentra
cómo situarlas correctamente, vivirá feliz[29].

5. Platón[30] comparó la vida a un juego de dados, en el que debemos lanzar jugadas favorables y, una vez que se han lanzado, usar bien lo que ha caído. Pero en estas dos acciones el lanzar no depende de nosotros, sí, en cambio, el B
aceptar convenientemente lo que nos viene de la fortuna, y atribuir a cada uno un lugar en lo que lo conveniente nos beneficiará más al recibirlo y lo no deseado nos dañará menos, es obra nuestra, si somos sensatos. Pues a quienes son simples y sin peso para la vida el éxito les exalta y el infortunio les deprime, como a enfermos que no pueden soportar en sus cuerpos ni calor ni frío. Ambas cosas les trastornan, o más bien se trastornan por sí mismos en ambas, y no menos en lo que llamamos bienes. Teodoro[31], llamado el ateo, decía que sus oyentes recibían sus discursos con la mano izquierda cuando él los presentaba con la derecha. Así las gentes sin educación reciben frecuentemente con su iz- C
quierda la fortuna que se les presenta por la derecha y po-

[29] Fragmento del *Belerofonte* de EURÍPIDES. Cf. NAUCK², *TGF*, pág. 446, frag. 287.

[30] *Rep.* 604c; citado también en *Cons. ad Apoll.* 112E-F, pero el pasaje completo.

[31] Teodoro de Cirene (s. IV a. C.), llamado «el ateo», filósofo de la escuela cirenaica y discípulo de Aristipo el Joven. Cf. *Is. et Os.* 378B y *Vitios. ad inf. suff.* 499D.

nen mala cara. Los sensatos, como las abejas obtienen la miel de la planta más punzante y seca, el tomillo, así de las circunstancias más penosas toman muchas veces para sí algo conveniente y útil[32].

6. Por tanto, es esto lo que en primer lugar debemos ejercitar y practicar, como el que falló a su perra con una pedrada pero hirió a su suegra y decía: «¡No estuvo tan mal!»[33]. Pues es posible transformar la fortuna desde lo no deseado. Diógenes[34] fue desterrado: «¡No estuvo tan mal!», porque comenzó a filosofar después del destierro.
D Zenón de Citio poseía una sola nave de carga; al enterarse de que se había perdido hundida en el mar con su carga, dijo: «Haces bien, Fortuna, al encaminarme hacia el manto y el Pórtico»[35].

¿Qué nos impide, pues, imitar a ésos? ¿Fallaste en la obtención de una magistratura? Pasarás tu vida en el campo ocupándote de tus propiedades. Pero ¿fuiste rechazado cuando buscabas la amistad de un poderoso? Podrás vivir

[32] Cf. *Aud. poet.* 32E; *Aud.* 41F-42A. De ahí depende, según Broecker, *op. cit.*, pág. 79, Porfirio, *Sobre la abstinencia* IV 20. También sostiene en pág. 80 que el pensamiento proviene de Panecio, como puede deducirse de su utilización por Cicerón en *Sobre los deberes* (III 3) precediendo a la afirmación en III 7 de haber usado el *Perì toû kathêkontos* de aquél.

[33] Cf. *Sept. sap. conv.* 147C.

[34] Véase Diόg. Laerc., VI 21.

[35] Zenón de Citio (s. iv-iii a. C.), fundador del estoicismo. Esta anécdota se encuentra con más detalle en Diόg. Laerc., VII 2-5. Según este último fue entonces cuando se hizo discípulo de Crates de Tebas. Sobre el manto véase lo dicho en n. 24. Respecto a «el Pórtico» seguimos aquí la lectura de todos los manuscritos que, en cambio, ha modificado Helmbold suprimiendo *tèn Stoán*, en lo que ha seguido a Sandbach. Véase *Mor.* VI, pág. 183 Loeb.

sin riesgos y sin preocupaciones. ¿Te encuentras nuevamente en negocios que conllevan trabajo y cuidados?

Ni tanta agua caliente ablandará sus piernas,

conforme a Píndaro[36], como hace la fama y el honor unido a un cierto poder,

trabajo suave y esfuerzo que es un dulce esfuerzo[37].

Pero ¿por una calumnia o por envidia te salió al encuentro E
un mal día o te enviaron al cuerno? El viento es favorable para las Musas y la Academia, como lo fue para Platón cuando sufrió la borrasca en la amistad de Dionisio[38].

Por eso es también importante para la paz del alma observar si los famosos no han sufrido nada por las mismas causas. Como, por ejemplo: ¿La carencia de hijos es motivo de tristeza para ti? Mira a los reyes de Roma, ninguno de los cuales dejó el reino a su hijo. ¿Soportas con dificultad tu pobreza actual? ¿Y quién preferirías ser de entre los beocios sino Epaminondas? ¿Quién de entre los romanos sino Fabricio? «Pero mi mujer ha sido seducida». ¿No has leído, F
entonces, la inscripción de Delfos,

«Me consagró Agis, rey del mar y de la tierra firme[39]»,

---

36 Píndaro, *Nemeas* IV 4.

37 Eur., *Bacantes* 66. Véase *Amat.* 758C y *An seni resp.* 794B.

38 En la *Carta VII* Platón cuenta sus vicisitudes con Dionisio. Puede haber una alusión a lo que cuenta Diόg. Laerc., III 19-21: que Platón fue vendido como esclavo a la vuelta de Sicilia y tras irritarse contra él Dionisio el Viejo. Con el dinero de su rescate habría comprado el recinto que fue luego la Academia.

39 Preger, *Inscrip. Graec. Metricae*, pág. 76, núm. 87, *apud* Helmbold, *op. cit.*, pág. 185.

ni has oído que Alcibíades sedujo a su mujer, Timea, y que ésta, en susurros con sus servidoras, llamaba al nacido Alcibíades?[40]. Esto, sin embargo, no impidió a Agis ser el más
468 famoso e importante entre los griegos, como tampoco a Estilpón[41] llevar la vida más placentera de los filósofos de su tiempo el tener una hija licenciosa. Muy al contrario, cuando Metrocles le censuraba, le dijo: «¿Es mi falta o la de ella?». Y al replicarle Metrocles: «Es su falta, pero tu desgracia», le contestó: «¿Cómo dices? ¿No son las faltas también deslices?». «Muy por cierto», dijo aquél. «¿Pero los deslices no son también fracasos de quienes sufrieron aquéllos?». Estuvo de acuerdo Metrocles. «Y los fracasos ¿no son también desgracias de quienes sufrieron esos fracasos?». Con un razonamiento manso y filosófico demostró que la maledicencia del cínico era sólo un vano ladrido.

B 7. Pero a la mayoría de la gente le molestan y le exacerban no sólo las faltas de sus amigos y familiares sino también las de sus enemigos. Pues la maledicencia, los accesos de cólera, la envidia, la malignidad y los celos mezclados con animosidad son el destino de los propios que los poseen, pero irritan también a los insensatos. Así, por ejemplo, los malos humores de los vecinos, los enfados de los allega-

---

[40] *Vida de Alcibíades* XXIII 7 (143D). Este niño fue luego el rey Leotíquides depuesto por Lisandro.

[41] Estilpón de Mégara (*c.* 380-300 a. C.) fue un filósofo de la escuela socrática bajo cuya dirección alcanzó su máximo esplendor la escuela megárica. Su mayor interés estaba en la lógica pero en la moral fue influido por Crates de Tebas, cf. Dióg. Laerc., II 114. Metrocles de Maronea fue un filósofo cínico. Era hermano de Hiparquia y, por tanto, cuñado de Crates. Se le considera inventor de las *Chreíai*, colecciones de sentencias moralizantes con las que condujo el cinismo hacia lo literario. Precisamente en el «ladrido» con el que termina la anécdota hay una alusión a la etimología de cínico.

dos y ciertas miserias de los servidores de nuestros negocios. Por estas cosas me parece que estás tú mismo no menos trastornado y, como los médicos de los que habla Sófocles

lavan una amarga bilis con un remedio amargo[42],

así te irritas y te amargas en exceso con sus pasiones y en- C
fermedades, pero no de un modo razonable. Pues incluso los negocios que realizas con cuidado no están servidos las más de las veces por personas sencillas y buenas, como instrumentos de noble naturaleza, sino por afiladas y retorcidas. No pienses, entonces, que es menester tuyo ni que es fácil enderezar eso. Pero si tratando con ellos tal como son por naturaleza, como un médico usa las tenazas para los dientes o grapas para las heridas, te muestras suave y moderado, tanto como te sea posible, te alegrarás con tu disposición más que te entristecerás con el desagrado y las miserias de otros, pensando que cumplen lo adecuado a ellos, como los perros si ladran, y ya no reunirás sin darte cuenta muchas cosas molestas, como si afluyeran a un lugar cóncavo y es-
trecho, esa pequeñez de alma y esa debilidad, llenándote de D
males ajenos. Pues bien, por esto algunos filósofos[43] censuran incluso la compasión que surge hacia personas infortunadas, en la idea de que está bien ayudar pero no compadecer ni ceder a nuestros próximos. Y lo que es más aún, ni siquiera permiten, cuando nosotros mismos erramos y tenemos una mala disposición de ánimo, que nos desanimemos y lo soportemos mal, sino que nos invitan a curarnos sin tristeza el vicio, como es debido. Mira pues ¿cómo no va

---

[42] Cf. n. 96 a *Coh. ira.*

[43] Alude a los estoicos. La misma idea se expone en *Exil.* 599B, pero sin referencia a sus autores.

a ser irracional consideramos a nosotros mismos ofendidos y
E desdichados porque no todos los que nos tratan y se acercan a nosotros son educados y amables? Considera, querido Pacio, si no es que rechazamos y tememos por nuestra parte, sin advertirlo, no la maldad en general de los que tratamos sino la que atañe a nosotros, por egoísmo y no por aborrecimiento del mal. Pues los entusiasmos excesivos en los negocios, su deseo y persecución más allá de la dignidad o, por el contrario, la aversión y disgusto engendran sospechas y desagrado respecto a los hombres por quienes creemos en un caso ser
F despojados, en otro fracasar. En cambio el hombre acostumbrado a acomodarse a los asuntos sutil y moderadamente llega a ser el más afable y benigno en su trato con la gente.

8. Retomemos desde entonces nuevamente aquella argumentación sobre los negocios. Pues como en la fiebre todo parece amargo y desagradable al gusto, pero cuando vemos a otros tomando lo mismo sin hacer remilgos ya no
469 culpamos a la comida y la bebida sino a nosotros mismos y a la enfermedad, así también dejaremos de hacer reproches y remilgos a las cosas si vemos que otros aceptan lo mismo sin penas y alegremente. Asimismo es bueno para la paz del alma en los sucesos contrarios a nuestra voluntad no mirar con indiferencia cuanto poseemos de grato y amable sino oscurecer lo peor mezclándolo con las cosas mejores. En realidad calmamos nuestra vista cuando está herida por una luz demasiado brillante volviéndola hacía los colores de las flores y de la hierba; en cambio, tensamos nuestro pensa-
B miento en dirección a cosas tristes y lo forzamos a ocuparse en la reflexión de asuntos penosos, arrancándolo casi con violencia de los que son mejores. Y sin embargo es posible adaptar aquí sin mucha distorsión lo que se ha dicho de un intrigante:

¿Por qué observas con fijeza, hombre perverso,
el mal ajeno, y miras de reojo el tuyo propio?[44]

¿Por qué examinas tu propio mal, hombre bendito, y lo haces de continuo claro y evidente, y no pones tu pensamiento en los bienes actuales? Como las ventosas[45] arrancan de la carne lo peor, así concentras sobre tí mismo los peores de tus males propios, no haciéndote en absoluto mejor que el hombre de Quíos, quien, vendiendo a otros vino añejo y C
generoso, buscaba para sí gustar en el almuerzo un vinillo agrio. Cuando le preguntó alguien a un criado suyo qué había dejado haciendo a su amo, dijo: «Teniendo bienes a su alcance busca lo malo». Pues también las más de las gentes, pasando por encima de lo excelente y potable que les es propio, corren tras lo desagradable y pernicioso. No era así Aristipo[46], sino capaz de alzarse como sobre una balanza para lo mejor de sus circunstancias y sentirse a sí mismo aliviado. Pues cuando perdió un buen terreno le preguntó a uno de los que pretendían condolerse e irritarse con él: «¿No es cierto que tú sólo tienes un terreno y que a mí me quedan tres campos?». Al responderle afirmativamente le dijo: «¿Por qué no nos condolemos más bien contigo noso- D
tros?». Porque es propio de locos dolerse por lo perdido pero no alegrarse con lo salvado, sino como los niñitos pequeños a los que, si se les quita uno solo de sus muchos

---

[44] Sobre el remedio de la vista mirando a cosas tranquilizantes véase también más adelante en *Frat. am.* 490C-D; asimismo en *Ser. num. vin.* 543E-F; *Comp. Arist. Men.* 854B-C y *Vida de Demóstenes* XXII (856B). Sobre los versos cf. Kock, *CAF, adesp.* 359. Se encuentran también citados en *Curios.* 515D.

[45] Esta misma comparación en *Curios.* 518B y *Exil.* 600C.

[46] Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates y fundador de una escuela filosófica precursora, en cierto modo, de Epicuro en la ética.

juguetes, lloran y gritan tirando los demás, del mismo modo nosotros, fastidiados en una sola cosa por la fortuna, lamentándonos y sin poderlo soportar consideramos sin provecho para nosotros mismos todo lo demás.

9. «¿Y qué poseemos realmente?», podría decir alguien. «¿Y qué no poseemos?». Uno tiene fama, otro una casa, otro esposa, otro un amigo querido. Antípatro de Tarso[47], reflexionando ante su muerte sobre los bienes que obtuvo por fortuna, ni siquiera omitió la travesía que realizó de Ci-
E licia a Atenas. Es menester no mirar con desprecio incluso los bienes comunes y poner en una cuenta y estar agradecidos porque vivimos, tenemos salud, vemos el sol; no hay guerra ni revolución, la tierra además nos ofrece su cultivo y el mar que lo naveguen sin temor quienes quieran; es posible hablar, trabajar, estar en silencio, tener ocio. Tendremos una gran paz de espíritu disfrutando más de estos bienes presentes si nos imaginamos que no los tenemos, al recordar con frecuencia qué deseable es la salud para los enfermos y
F la paz para quienes están en guerra y, para quien es extranjero y desconocido, adquirir fama y amigos en una ciudad tan grande[48], qué penoso es también verse privado de ellos cuando se han tenido. Pues cada uno de ellos no se vuelve grande y honroso cuando se pierde si no era nada mientras se tenía. El no tener no añade ningún valor a nadie ni tampoco deben adquirirse estas cosas como si fueran grandes y temblar temiendo constantemente quedar privado de ellas como si de cosas nobles se tratara, y descuidarlas y
470 despreciarlas como indignas mientras se tienen, sino

[47] Antípatro de Tarso, filósofo estoico, director de la Estoa (hacia el 140 a. C.) a la que tuvo que defender de los ataques de Carnéades. Fue maestro de Panecio.

[48] Alusión a Roma, donde vive Pacio.

usarlas sobre todo para nuestra alegría y gozar de ellas, para que también soportemos más suavemente su pérdida, si llega a ocurrir. La mayoría de la gente, como decía Arcesilao[49], piensa que los poemas ajenos, las pinturas, las estatuas deben contemplarse con la inteligencia y la vista, recorriéndolos con exactitud y en cada detalle, pero deja su propia vida, que posee no pocos motivos agradables de contemplar, mirando afuera siempre y admirando famas y fortunas ajenas como adúlteros a las mujeres de otros, pero despreciándose a sí mismos y a sus propios bienes.

10. Y con todo es esto importante para la paz del alma, B
el examinarse sobre todo a uno mismo y lo que le concierne, pero si no es posible, mirar a los más necesitados y no, como hace la mayoría, compararararse con quienes les superan. Precisamente, por ejemplo, los encarcelados consideran felices a los que han sido liberados[50], aquéllos a los libres, los libres a los ciudadanos, ésos a su vez a los ricos, los ricos a los sátrapas, los sátrapas a los reyes, los reyes a los dioses, y sólo les falta que quieran tronar y relampaguear. Además, al sentirse siempre carentes de lo que está por encima de sus posibilidades nunca están agradecidos por lo que poseen.

No me preocupan los bienes de Giges, rico en oro, C
ni me tomó la envidia, ni siento celos
de las obras de los dioses, ni deseo un gran reino;
pues está muy lejos de mis ojos[51].

---

[49] Arcesilao de Pitane, fundador de la Academia Media (316/315-241/240). En Atenas visitó primero el Perípato y siguió a Teofrasto. Fue ganado para la Academia por Crántor. No dejó escrito alguno, como Sócrates.

[50] Esta enumeración en escala se encuentra en TELES, pág. 43 HENSE.

[51] ARQUÍLOCO, frag. 22 DIEHL y 19 WEST.

«Aquél era de Tasos»[52]. Pero otro es de Quíos, otro gálata o bitinio y no está contento con la porción de fama o de poder que le ha tocado en suerte entre sus propios conciudadanos, sino que llora porque no lleva calzado de patricio; pero si lo calza, porque aún no es pretor de Roma; y si es pretor, porque todavía no es cónsul; y si es cónsul, porque no fue nombrado primero, sino después[53]. Y esto, ¿qué otra cosa es que reunir pretextos de desagradecimiento a la fortuna
D para castigarse a sí mismo y pagar condena? Por el contrario, quien tiene una inteligencia que razona sanamente, sabiendo que el sol contempla innumerables miríadas de hombres,

cuantos gozamos de los frutos de la ancha tierra[54],

no se sienta gimiendo humillado porque es menos famoso y rico que algún otro, sino porque vive innumerables veces más decorosamente y mejor que millares de hombres, sigue adelante en su camino cantando himnos a su buen genio y a su vida.

En Olimpia no es posible obtener la victoria tras seleccionar a los competidores, pero en la vida las circunstancias permiten ser orgulloso por ser superior a muchos, y ser en-

[52] En su *Retórica* (III 17, 1418b 31) Aristóteles cita el primero de estos versos como ejemplo del hacer hablar a otro en lugar de uno mismo y dice que es el carpintero Caronte quien los pronuncia. Éste sería, pues, el tasio y no Arquíloco que, aun siendo de Paros, también residió mucho tiempo en Tasos.

[53] Plutarco alude a la *renuntiatio*, proclamación de los magistrados elegidos en los comicios. Para la importancia de ser nombrado en primer lugar véase Cicerón, *En defensa de Murena* VIII 18, en donde el oponente de Murena se jactaba de haber sido nombrado el primero.

[54] Simónides, frag. 4 Diehl; frag. 542 Page, vv. 24-25. Estos versos son comentados en el *Protágoras* platónico 349a. Aparecen citados asimismo en Plut., *Frat. am.* 485C; *Quaest. conv.* 743F y *Comm. not.* 1061B.

vidiado más que envidiar a otros, a menos que quieras hacerte antagonista de Briareo o de Heracles[55]. Pues bien, E
cuando sientas gran admiración por un hombre llevado en litera como superior a ti, baja la vista y mira a los portadores; cuando felicites al gran Jerjes por haber atravesado con el puente de barcas como hizo el hombre del Helesponto[56], mira también a los que perforaban el Atos[57] bajo el látigo y a los mutilados en las orejas y la nariz porque se destruyó el puente por causa de la corriente, y contempla al mismo tiempo su pensamiento porque ellos tienen por dichosa tu F
vida y tus circunstancias.

Sócrates[58] al oír a uno de sus amigos que la ciudad era cara, diciendo: «El vino de Quíos cuesta una mina, un traje de púrpura tres, una cótila de miel cinco dracmas», cogiéndole le llevó al mercado de grano: «Un óbolo el medio sextario[59]. La ciudad es barata». Después, al de las aceitunas: «Un cuarto de óbolo el quénice». Después, a las túnicas sin mangas: «Diez dracmas, la ciudad es barata». Así pues, nosotros también cuando oigamos decir a otro que nuestros asuntos son de poca monta y terriblemente lamentables, porque no somos cónsules ni gobernadores, podemos decir: «Nuestros asuntos son brillantes y nuestra vida envidiable; 471
no mendigamos, no llevamos cargas, no adulamos».

---

[55] Briareo, hijo de Urano y Gea, es uno de los gigantes centímanos. Heracles, hijo de Zeus y de la mortal Alcmena, es bien conocido por sus doce trabajos impuestos por Hera.

[56] HERÓDOTO, VII 56.

[57] HERÓDOTO, VII 22; PLUT., *Coh. ira.* 455D.

[58] TELES, págs. 12-13 HENSE; DIÓG. LAERC., VI 35, cuenta esta anécdota con Diógenes. Es, en suma, un rasgo propio de la diatriba.

[59] Se trata del *hēmíekton,* medida para áridos que equivale a 16 cótilas. Nuestra traducción intenta dar el significado griego *(héktos = sexto)*, ayudándonos de la medida romana, por no haber un equivalente propio.

11. Sin embargo, porque por nuestra necedad acostumbramos a vivir para otros más que para nosotros mismos y, por tener nuestra naturaleza mucha envidia y malignidad no se alegra tanto con los bienes propios cuanto se disgusta con los ajenos, mira no sólo el lustre y el renombre de los que envidias y admiras, sino despliega y separa, como una cor-
B tina vistosa, su fama y su apariencia, métete dentro y verás muchas cosas desagradables y repugnantes que hay en ellos. Así pues, el famoso Pitaco[60], cuya fama de valor, de sabiduría y de justicia era grande, tenía invitados a unos huéspedes, cuando entró su mujer y, llena de ira, derribó la mesa. Los huéspedes quedaron confusos pero él les dijo: «Cada uno de nosotros tiene algún mal. Quien tiene el mío es afortunado».

Ése es tenido por dichoso en la plaza,
pero cuando abre la puerta, tres veces infortunado;
su mujer gobierna todo, manda, combate siempre.
Por mil cosas se lamenta, yo por ninguna[61].

Muchos males de tal índole están unidos a la riqueza, la fama y la realeza, invisibles para el vulgo, pues los tufos del orgullo lo enmascaran.

C *¡Oh feliz Atrida, con suerte nacido, venturoso!*[62]

---

[60] Pítaco (s. VI a.C.) fue tirano de Mitilene y enemigo político de Alceo. En *Coh. ira* 461D cuenta PLUTARCO la misma anécdota de Sócrates y Jantipa.

[61] MENANDRO, frag. 251 KÖRTE, vv. 4-7. También citado en *Virt. et vit.* 100E.

[62] *Il.* III 182.

De fuera viene esa felicitación, de armas, de caballos y de un ejército extendido, pero desde dentro testimonian en contra de su vanagloria las voces de sus sufrimientos:

El hijo de Crono, Zeus, me enredó en una profunda desdi-
[cha[63]

y

te envidio, anciano.
Envidio de entre los hombres a quien sin peligro
ha pasado su vida ignorado y sin gloria[64].

Por tanto, es posible también con esas reflexiones disminuir los reproches contra la fortuna así como la humillación y el desprecio que sentimos por lo propio por admirar lo del vecino.

12. Además, amengua no menos la paz del alma el no usar impulsos moderados, como velas de nave, conforme a nuestra capacidad, sino que si, aspirando a cosas mejores, nos vemos después defraudados en nuestras esperanzas, acusamos a la divinidad y a la fortuna pero no a nuestra propia necedad. Porque no es desafortunado quien quiere disparar flechas con un arado o cazar la liebre con un buey ni tampoco se opone un genio maligno al que no captura ciervos ni jabalíes con mallas de junco y redes, sino su necedad y tontería a los que intentan lo imposible. Pero la causa es principalmente el amor propio que los hace amigos de los primeros puestos y de vencer en todo y de perseguir to-

---

[63] *Il.* II 111 y IX 18.

[64] Eurípides., *Ifigenia en Áulide* 16-18. Agamenón se dirige a su anciano servidor.

E do insaciablemente. Pues no pretenden sólo ser al mismo tiempo ricos, entendidos, fuertes, convidados gratos y gente agradable, amigos de reyes y magistrados en las ciudades, sino que, si no tienen también perros, caballos, codornices[65] y gallos de pelea que sean primeros en premios, se desaniman.

Dionisio el Viejo[66] no se contentaba con ser el más importante de los tiranos de su tiempo, sino que, porque no cantaba mejor que el poeta Filóxeno[67] ni superaba a Platón en la dialéctica, se enojó y se excitó hasta el punto de arrojar al uno a las latomías y de enviar al otro a Egina para ser vendido como esclavo[68]. No era así Alejandro; por el contrario, cuando Crisón[69] el corredor, que competía con él en velocidad, pareció cederle voluntariamente, se enfadó mu-
F chísimo. Y cuando el Aquiles de los poemas dijo bien:

Yo que soy cual ninguno de los aqueos de broncíneas túni-
[cas,

añadió:

---

[65] En la Antigüedad las codornices eran, como los gallos, utilizadas en competiciones, aunque en exhibiciones sin oponentes. Éstas tuvieron gran auge en tiempos de Pericles. Sobre esta moda véase O. KELLER, *Die antike Tierwelt*, II, págs. 163-164.

[66] Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa. Véase n. 38. Se cuenta lo mismo en *Alex. fort. virt.* 334C.

[67] Filóxeno de Citera (435/4-380/79), poeta ditirámbico, se vio arrojado a las *latomías* (canteras de piedra abandonadas donde ya habían arrojado anteriormente a los atenienses prisioneros, según cuenta TUCÍDIDES, VII 86) por haber retocado una tragedia que Dionisio le había enviado. Plutarco lo cuenta en la obra mencionada en nota anterior.

[68] Véase nuevamente n. 38.

[69] Esta anécdota de Alejandro y Crisón se narra asimismo en *Adulat.* 58F. Sin embargo, Alejandro y Crisón de Hímera no fueron contemporáneos.

En la guerra; pero en el ágora hay otros mejores[70].

Pero cuando el persa Megabizo subió al taller de Apeles e 472
intentó charlar acerca de su arte, Apeles le cerró la boca diciendo: «Mientras estabas callado me parecías alguien por tu oro y tu púrpura; ahora en cambio, incluso estos muchachitos que muelen el ocre se burlan de tus bobadas»[71].

Algunos creen que los estoicos bromean cuando oyen que llaman a su sabio no sólo prudente, justo y valeroso sino también orador, poeta, general, rico y rey. Ellos se pretenden dignos de todos esos títulos y, si no los obtienen, se
molestan. Sin embargo, incluso entre los dioses cada uno B
tiene una facultad: uno es el dios de la guerra, otro de la adivinación, otro de la ganancia[72]; y Zeus a Afrodita, como no tiene parte en las obras de la guerra, la ha enviado a ocuparse de los matrimonios y de las cámaras nupciales[73].

13. Hay, sin duda, ciertas ocupaciones que no pueden coexistir sino que más bien se oponen por naturaleza. Así, por ejemplo, la práctica de la oratoria y la adquisición de conocimientos matemáticos requieren ausencia de negocios y tiempo libre, mientras que el poder político y la amistad

---

[70] *Il.* XVIII 105-106.

[71] Igualmente se cuenta en *Adulat.* 58D. Según ELIANO, *Varia Historia* II 2, el pintor habría sido Zeuxis. Ninguno de los dos Megabizos conocidos, uno contemporáneo de Darío y otro de Jerjes, fue contemporáneo de Apeles ni de Zeuxis, que vivieron a finales del s. V y comienzos del IV a. C. PLINIO EL VIEJO (*Hist. nat.* XXXV 36, 12) habla de Apeles y Alejandro.

[72] Cf. VON ARNIM, *SVF,* III 164, frag. 655, y *Adulat.* 58E. Los dioses aludidos son Ares, Apolo y Hermes.

[73] *Il.* V 428-430.

de los reyes no tienen éxito si no es con trabajos y el tiempo ocupado. Y por cierto que «el vino y el atiborrarse de carne hacen al cuerpo fuerte y robusto, pero al alma débil»[74].
c También el cuidado y la guarda continua del dinero aumentará la riqueza; desprecio y desdén hacia él será un gran viático para la filosofía. Por ello no todo es adecuado a todos, sino que es menester, siguiendo la inscripción pítica[75], conocerse a sí mismo, después usarlo en aquello solo a lo que uno está adecuado naturalmente sin violentar la naturaleza, arrastrándose al deseo unas veces de una clase de vida, otras de otra[76].

En el carro el caballo;
en el arado el buey; a lo largo de la nave se adelanta veloz-
[mente el delfín;
pero si piensas la muerte de un jabalí es preciso encontrar
[un perro tenaz[77].

Pero el hombre que se irrita y se disgusta porque no es un león

criado en las montañas, confiado en su fuerza[78],

---

[74] Cita del escritor y médico Androcides. Cf. *Es. carn.* 995E.

[75] El famoso *gnôthi sautón* al que ya alude Sócrates en el *Fedro* platónico (229e) y que se encontraba en el frontón del templo de Apolo. También aparece en *Adulat.* 65F y en *Sept. sap. conv.* 164B entre otras máximas de los Siete Sabios.

[76] La traducción de este pasaje presenta alguna dificultad por no estar explícito el régimen del verbo *chrêsthai.* Hemos consultado las traducciones de Dumortier-Defradas *(Belles Lettres)*, Helmbold *(Loeb)* y Pisani *(Moralia* I, Biblioteca dell'Immagine). Por otra parte las coincidencias con Cic., *Sobre los deberes* I 113 y Sén., *Sobre la ira* III 7, 2 en el pensamiento hacen pensar a Broecker, *op. cit.*, págs. 128-129, en un origen común en Panecio.

[77] Píndaro, frag. 234 Snell; 220 Bowra. Citado también en *Virt. mor.* 451D.

[78] *Od.* VI 130.

y al mismo tiempo un perrito maltés[79], mimado en el regazo de una viuda, ha perdido la cabeza. No es, en absoluto, mejor que éste quien quiere ser a un tiempo un Empédocles, un Platón o un Demócrito escribiendo sobre el universo y la verdadera naturaleza de la realidad y, en un tiempo, acostarse con una vieja rica, como Euforión[80], o como Medio[81] ser un compañero de juerga de Alejandro y beber con él; se enfada y se disgusta si no es objeto de admiración por su riqueza como Ismenias[82] y por su valor como Epaminondas. Pues los corredores no se desaniman por no llevar coronas de luchadores sino que se ufanan y se alegran con las suyas propias: D

Obtuviste Esparta en suerte, órnala[83],

y también Solón:

Pero nosotros no cambiaremos con ellos
su riqueza por la virtud; porque lo uno es firme,
las riquezas unas veces las posee un hombre, otras otro[84]. E

---

79 Los perros de Malta eran muy apreciados en la Antigüedad como animales de compañía. Véase O. Keller, *op. cit.*, I, págs. 92-95. Su posesión es subrayada como un rasgo de la vanidad en Teofrasto, *Caracteres* XXI 9.

80 Euforión de Calcis (en Eubea) se hizo rico por su matrimonio con la viuda de un gobernante local, Alejandro de Corinto (muerto hacia el 245 a. C.), y estudió en Atenas antes de dejar la Grecia continental y ocupar el puesto de bibliotecario en Antioquía durante el reinado de Antíoco III el Grande.

81 Cf. *Vida de Alejandro* LXXV (706C); *Adulat.* 65C; *Tuend. san.* 124C; Arriano, *Anábasis* VII 225, 1.

82 Ismenias o Hismenias, político tebano famoso por su riqueza. Estuvo siempre en una posición anti-espartana, así en el desencadenamiento de la guerra de Corinto, y cuando Fébidas se apoderó de la Cadmea fue ejecutado por medismo (382 a. C.).

83 Del *Télefo* de Eurípides. Cf. Nauck², *TGF*, frag. 723. Citado también en *Exil.* 602B.

84 Solón, frag. 4 Diehl. Citado asimismo en *Prof. virt.* 78C; *Cap. ex inim. ut.* 92E; *Vida de Solón* III 2 (79F).

Estratón, el filósofo de la naturaleza, cuando oyó que Menedemo tenía múltiples alumnos dijo: «¿Qué hay de asombroso en que sean más los que quieren bañarse que los que quieren ungirse en aceite?»[85].

Aristóteles, escribiendo a Antípatro, decía: «Le está bien a Alejandro sentir orgullo porque gobierna a muchos hombres, pero no menos a aquellos que creen sobre los dioses lo que es debido»[86]. Pues así, a quienes veneran lo propio no les enojarán los bienes de sus vecinos. Y en realidad no pretendemos que la vid produzca higos ni el olivo racimos
F de uvas, sin embargo nosotros mismos, si no tenemos al mismo tiempo las ventajas de los ricos y las de los entendidos, las de los militares y las de los filósofos, las de los aduladores y las de la gente franca, las de los ahorrativos y las de los gastosos, nos denunciamos, estamos a disgusto con nosotros mismos y nos despreciamos en la idea de que vivimos de un modo precario y vulgar.

473 Además vemos que incluso nuestra naturaleza nos lo recuerda. En efecto, igual que dispuso para los diferentes animales diferentes alimentos y no hizo que todos fueran carnívoros o se nutriesen de semillas o raíces, así dio a los hombres variados recursos para vivir:

---

[85] Estratón de Lámpsaco, filósofo de la escuela peripatética de la que fue escolarca después de Teofrasto (*c.* 287-269 a. C.), tuvo sus principales intereses en las ciencias naturales, aunque también escribió sobre otros muchos asuntos. Menedemo de Eretria (339-265 a. C. aproximadamente) era famoso por su agudeza en la argumentación, aunque nada se sabe con seguridad de su filosofía. Parecidamente se habla de Zenón y Teofrasto en *Prof. virt.* 78D-E y *Laude. ips.* 545F.

[86] Arist., frag. 664 Rose. Cf. *Prof. virt.* 78D, *Adulat.* 545A y Juliano, *Ep. a Temistio*, pág. 487 Pet.

Al pastor, al labrador, al pajarero y a aquél a quien el mar
[alimenta[87].

Por consiguiente, tras escoger lo necesario para nosotros y trabajarlo, debemos dejar lo de los demás, y no probar que Hesíodo se quedaba corto cuando dijo:

El alfarero odia al alfarero y el carpintero al carpintero[88].

Pues no sólo sienten envidia mutua los del mismo oficio y los que comparten iguales modos de vida, sino que también B
los ricos envidian a los hombres cultivados, y los famosos a los ricos, los abogados a los sofistas y, por Zeus, hombres libres y patricios sienten admiración y consideran afortunados a los comediantes con éxito en el teatro, a los bailarines y a los criados de la corte de los reyes, con lo cual se procuran tristeza y perturbación inmoderadamente.

14. Pero que cada uno tiene en sí mismo la despensa de su tranquilidad o de su intranquilidad, y las tinajas de los bienes y de los males hincadas no «en el suelo de Zeus»[89] sino apoyadas en el alma, lo demuestran las variedades de pasiones. Pues los insensatos desprecian incluso los bienes C
presentes y se descuidan de ellos por estar siempre en tensión ante el futuro en sus preocupaciones. Los prudentes, en cambio, hacen suyos los que ya no existen al representarlos vivamente en su recuerdo. Porque el presente, que nos permite tocarlo en una mínima porción de tiempo y que des-

[87] Píndaro, *Ístmicas* I 48. Citado también en *Pyth. or.* 406C.

[88] Hesíodo, *Trabajos y Días* 25.

[89] *Il.* XXIV 527-528; *Aud. poet.* 24B; *Cons. ad Apoll.* 105C; *Exil.* 60C; *Is. et Os.* 369C. Con bastantes divergencias lo cita Platón en *República* 379d.

pués huye a nuestra percepción, no le parece ya a los insensatos que nos concierna ni que sea nuestro. Al contrario, como el hombre que, trenzando juncos, está pintado en el Hades dejando a un asno que devore hasta consumir lo trenzado[90], así el olvido insensible e ingrato que se apodera de
D la mayoría de las personas y las devasta, borrando toda clase de acción y de éxito, cada ocio grato, compañía o goce, no permite que la vida sea una, trenzándose a la vez pasado con presente. Dividiéndolo el olvido, como si el ayer fuese distinto del hoy y parecidamente el mañana no lo mismo que el hoy, sitúa en seguida todo lo sucedido en lo que nunca sucedió por no ser ya recordado. Pues los que en las escuelas suprimen el crecimiento, en la idea de que el ser fluye continuamente, hacen en teoría a cada uno de nosotros otro diferente de sí mismo; pero quienes no apoyan en el recuerdo lo ante-
E rior ni lo aceptan, sino que de hecho lo dejan pasar, se hacen a sí mismos cada día deficientes, vanos y pendientes del mañana, como si el año pasado, anteayer y ayer no se relacionaran con ellos ni hubieran ocurrido para ellos en absoluto[91].

---

[90] Era una escena de los frescos de Polignoto en la *Lesche* de Delfos. Según PAUSANIAS (X 29, 1) el personaje es Ocnos, cuya esposa, representada en la pintura como una burra *(thêleia ónos)*, devoraba el patrimonio familiar. Trenzar los juncos de Ocnos se había convertido en un proverbio que significaba un trabajo inútil, tal como podía ser un castigo de las Danaides llenando continuamente los cántaros agujereados. Véase también DIODORO, I 97; PLINIO, *Hist. nat.* XXXV 137.

[91] En otros pasajes de *Moralia* se refiere Plutarco más concretamente al tema del crecimiento como originario de Epicarmo. Así en *De sera numinis vindicta* 559B alude al razonamiento sofístico del crecimiento que se basaría en bromas de Epicarmo que reproduce a continuación. Más expresamente lo dice en *Comm. not.* 1083A, donde cita a Crisipo como fuente de esta atribución. También se habla de ello en la *Vida de Teseo* 23, 1; y, finalmente, en *E ap. Delph.* 392D sólo se repite el argumento del tiempo con alusiones a Heráclito.

15. Eso es, pues, lo que perturba la paz del alma, pero más aún esto otro, cuando, como las moscas se resbalan en las superficies pulidas de los espejos pero se adhieren a las partes ásperas y rayadas, así los hombres escapando de los asuntos alegres y placenteros se enredan en el recuerdo de los desagradables o, todavía más, como se arrojan los escarabajos en Olinto, según se cuenta, a un lugar que llaman «Mataescarabajos»[92], y no pudiendo salir de allí, mueren F
dentro mientras dan vueltas y giran en círculo, afluyendo así al recuerdo de sus males, no quieren recuperarse ni tomar respiro. Pero es preciso que en el alma, como los colores en un cuadro[93], mientras se destacan los asuntos luminosos y brillantes se oculten y supriman los oscuros. No es posible, 474
en efecto, borrarlos ni liberarse totalmente de ellos. «La armonía del mundo es alternativa como la del arco y la lira»[94] y ninguna de las cosas humanas es pura y sin mezcla. Pero como en la música hay sonidos graves y agudos y en la gramática vocales y consonantes, y además el músico y el gramático no es quien aborrece y evita unas u otras sino que sabe servirse de ellas y mezclarlas adecuadamente[95], así también, por tener las cosas sus opuestos, porque según Eurípides[96]:

---

[92] Arist., *De mirabilibus auscultationibus* 120 (842a 5f); Plinio, *Hist. nat.* XI 34, 99.

[93] Parecidas comparaciones en *Is. et Os.* 352B; *Exil.* 599F-60A; *Herod. mal.* 863E.

[94] Diels-Kranz, *Die Frag. der Vors.*, I, pág. 162, frag. 51. Cf. *Is. et Os.* 369B; *An. procr.* 1026B.

[95] Platón, *Filebo* 17a ss.; *Quaest. conv.* 613E.

[96] Nauck^2, *TGF*, Eur., frag. 21, vv. 4-5. Este fragmento pertenece al *Eolo*. Plutarco lo cita asimismo en *Aud. poet.* 25C-D y en *Is. et Os.* 369B, donde está asociado con la cita precedente de Heráclito.

El bien y el mal no podrían estar aparte,
sino que existe una mezcla, de suerte que esté bien todo,

B no debemos desanimarnos ni ceder ante el mal, sino como los músicos armonizan siempre los sonidos bajos con los altos y acompasan los peores con los buenos, así hacer la mezcla de nuestra vida armoniosa y adecuada para nosotros mismos.

Pero no es verdad, como dice Menandro, que

para cada hombre está presente un espíritu
en cuanto nace, para bien iniciarle en la vida[97],

sino más bien, conforme a Empédocles, son dos quienes nos toman a cada uno de nosotros al nacer y nos inician, hados o espíritus:

Allí estaban Ctonia y Helíope de larga vista,
la ensangrentada Deris y Harmonía de grave mirada,
Calisto, Escra, Toosa y Denea,
C *la amable Nemertes y Asafia de negros ojos*[98].

16. De tal suerte en nuestro nacimiento hemos recibido, mezcladas, semillas de cada una de estas pasiones y por eso tenemos muchas irregularidades. El hombre inteligente suplica obtener lo mejor, pero espera también lo contrario y se sirve de ambos, evitando lo excesivo. Pues no sólo «el que pide menos al mañana», como dice Epicuro, «avanzará con

---

[97] Frag. 714, vv. 1-3 Körte.

[98] Diels-Kranz, *Die Frag. der Vors.*, I, págs. 360-361, frag. 122. Estas parejas de divinidades menores *(daímones)* femeninas son personificaciones de abstractos. Traducidos sus nombres podrían ser: Terrenal y Solar; Discordia y Armonía; Belleza y Fealdad; Velocidad y Lentitud; Certeza e Inseguridad.

mayor alegría al encuentro del mañana»[99], sino que también riqueza y fama, poder y magistraturas hacen gozar más a quienes menos temen sus contrarios. Así el deseo vehemente por cada una de estas cosas engendra un temor aún más D vehemente de que no permanecerán y hace débil e insegura nuestra alegría, como una llama expuesta al viento. Pues aquel a quien la razón concede decir a la fortuna sin temor ni temblor:

Dulce es que me traigas algo,
pero poca pena habrá si me dejas[100],

a ése le hace gozar más de lo presente su confianza y falta de temor que su pérdida como la de algo insoportable. Porque es posible no admirar solamente la disposición de Anaxágoras por la cual exclamó a la muerte de su hijo: «Sabía que lo engendré mortal»[101], sino también imitarla añadiendo a cada ocurrencia de la suerte: «Sé que mi riqueza es efíme- E ra e insegura; sé que quienes dan el mando pueden quitarlo; sé que mi mujer es buena, pero que es una mujer y que mi amigo es un ser humano, criatura mudable por naturaleza», como dijo Platón[102]. Tal preparación y disposición, cuando ocurre algo no querido e inesperado, no aceptan aquello de «no lo hubiera creído», ni «esperaba otra cosa» ni el «ni aguardaba eso», y así apartan latidos y palpitaciones del corazón y restauran nuevamente y sin tardanza lo enloque-

[99] USENER, *Epicurea*, pág. 307, frag. 490. Véase HORACIO, *Ep.* I 4, 13-14.

[100] Este verso, según HELMBOLD, *op. cit.*, pág. 222, n. *a*, ha sido atribuido a CALÍMACO (cf. frag. anón. 371 SCHNEIDER). Véase también SÉN., *Sobre la paz del alma* XI 3.

[101] También en *Cons. ad Apoll.* 118D; *Coh. ira* 463D; CIC., *Tusculanas* III, 14 y 24.

[102] PLATÓN, *Carta* XIII 360d. También *Coh. ira* 463D.

F cido y trastornado. Carnéades, ciertamente, recordaba que en asuntos de importancia lo inesperado es total y absolutamente lo que produce tristeza y desánimo[103]. Así, el reino de Macedonia era una parte infinitamente pequeña frente al poder de
475 los romanos, pero Perseo, después de perder Macedonia, lamentaba su suerte y parecía a todos el hombre más infortunado y de un destino más duro[104]. En cambio Emilio, su vencedor, tras haber resignado en otro el poder supremo de casi toda la tierra y el mar, era coronado, hacía sacrificios mientras era tenido por feliz y con razón. Pues éste sabía que había tomado un mando que habría de devolver, pero aquél lo perdió sin haberlo esperado. Bien ha enseñado el poeta lo que se refiere a un suceso inesperado: Ulises, en efecto, lloró cuando su perro le movió la cola[105], pero no experimentó nada similar sentado junto a su mujer en llanto[106], porque aquí había llegado con el sentimiento dominado y prevenido por la razón, pero cayó en aquello sin haberlo esperado y repentinamente.

B **17.** En general, puesto que entre las cosas contrarias a nuestra voluntad unas, por naturaleza, nos traen tristeza y agobio, mientras que a otras en su mayor parte nos acostumbramos y aprendemos a no soportarlas por una falsa opinión, no es inútil tener siempre a mano contra esto el verso de Menandro[107]:

---

[103] Carnéades de Cirene (213-129 a. C.), filósofo que fue escolarca de la Academia y desarrolló el escepticismo introducido por Arcesilao. Este mismo pensamiento se expresa en *Virt. mor.* 449E, pero sin ser atribuido a este filósofo.

[104] Véase la *Vida de Paulo Emilio* XXXIV 1-2 (273C-E), donde narra PLUTARCO la conducta poco digna de Perseo en el cortejo triunfal tras la derrota de Pidna.

[105] *Od.* XVII 302-304.

[106] *Od.* XIX 208 ss.

[107] De los *Epitreponṭes*, frag. 9 KÖRTE. Véase también *Exil.* 599C.

No sufres ningún mal si no lo aceptas,

(pues ¿en qué te afecta, dice, si no te toca ni a tu carne ni a tu alma, como sucede, por ejemplo, con un bajo nacimiento de tu padre, o el adulterio de tu mujer, o la pérdida de una corona o de la preferencia en el asiento, cosas cuya presencia no impiden a un hombre tener su cuerpo y su alma en la mejor disposición?). Y contra las cosas que parecen entristecer por naturaleza, como enfermedades, sufrimientos, c
muertes de amigos o de hijos, está aquel famoso verso de Eurípides:

¡Ay de mí! ¿Por qué ay? Estamos sufriendo lo propio de los [mortales[108].

Pues ningún razonamiento ayuda tanto a nuestro elemento emocional cuando está deprimido y desfalleciente como el que recuerda nuestra necesidad común y física con la que, estando mezclado el hombre a través del cuerpo, le da este único asidero a la fortuna, mientras permanece seguro en sus elementos dominantes y superiores[109].

Demetrio, cuando tomó la ciudad de Mégara, preguntó a Estilpón si no se le habría arrebatado alguno de sus bienes. Estilpón dijo que no vio a ninguno llevándose «sus propiedades»[110]. Y así, si la fortuna nos arrebata y nos priva de todo lo demás, tenemos algo semejante en nosotros mismos: D

[108] NAUCK[2], *TGF,* frag. 300, procedente del *Belerofonte.*

[109] Alusión a la división tripartita del alma propia de la doctrina platónica. Este elemento emocional o pasional *(tò pathētikón),* como una *lower soul,* se opone a los elementos concupiscente y racional *(tò epithumētikón* y *tò logistikón).* Véase también nota 8.

[110] Demetrio Poliorcetes (336-283 a. C.), hijo de Antígono, en las muchas guerras que llevó a cabo contra los Diádocos a favor de su padre conquistó Mégara el 307. Él mismo fue rey de Macedonia del 294 al 288.

Cual los aqueos no podrían llevarse ni apresar[111].

Por ello[112], no debemos en ningún caso humillar ni rebajar a la naturaleza en la idea de que no posee nada fuerte, ni firme ni superior a la fortuna, sino, por saber lo contrario, que una pequeña parte del hombre es lo corruptible y perecedero con lo cual recibe la fortuna, mientras que nosotros mismos dominamos la parte mejor en la que están fundamentados los máximos bienes, opiniones útiles, conocimiento, razonamientos concluyentes en la virtud que poseen su esencia inalienable e incorruptible, ser imperturbables y confiados ante el futuro, diciendo a la fortuna lo que Sócrates[113],
E pareciendo decirlo a sus acusadores, decía a los jueces, que Ánito y Méleto pueden matarle, pero no pueden causarle daño. Porque la fortuna puede rodearse de enfermedad, quitarnos las riquezas, calumniarnos ante el pueblo o el tirano, pero no puede hacer malo, cobarde, débil, innoble y envidioso al hombre bueno, varonil y magnánimo ni quitarle su disposición, cuya constante presencia es de mayor prove-
F cho para la vida que la del piloto frente al mar. Pues un piloto ni puede amainar la violencia de la ola y del viento ni

---

Estilpón de Mégara (380-300 a. C.) fue el máximo representante de la escuela filosófica de esta ciudad que arranca de Euclides, amigo y discípulo de Sócrates. Esta respuesta de Estilpón se halla también en la *Vida de Demetrio* IX (893A) y en *Lib. educ.* 5F, refiriéndose al conocimiento en el primer caso y a la virtud en el segundo.

[111] Adaptado de *Il.* V 484.

[112] Este pasaje es citado por Estobeo, II, pág. 161 Wachsmuth, como de un tratado plutarqueo sobre la amistad *(Ek toû Ploutárchou perì philías)*. Helmbold, *op. cit.*, pág. 229, cita la opinión de Patzig, *(Quaest. Plut.*, pág. 34*)*, según el cual se trataría solamente de un error de copista por *euthymías*. La existencia de tal tratado *Sobre la amistad* es desconocida.

[113] Platón, *Apol.* 30c-d. Epicteto, *Disertaciones* I, XXIX 18 y *Manual* LIII 3-4.

alcanzar puerto donde quiere, cuando lo necesita, ni puede aguantar confiadamente y sin temor lo que sucede. Mientras que no ha renunciado a hacer uso de su técnica,

> *habiendo arriado la vela mayor al pie del mástil,*
> *intenta escapar del mar tenebroso*[114];

pero cuando el mar se eleva por encima suyo, se sienta tem- 476
bloroso y agitado. La disposición del hombre prudente procura al máximo la calma a su parte corporal, destruyendo la preparación de enfermedades con el dominio de sí, una dieta sensata y trabajos moderados. Aunque desde fuera llegue el comienzo de una afección, como una navegación a través de escollos[115] «los esquiva con un aparejo ligero y sutil», como dice Asclepíades[116]. Pero si se presenta y domina algo grande e inesperado, cerca está el puerto y es posible nadar desde el cuerpo como desde una chalupa que hace agua[117].

---

[114] NAUCK², *TGF,* frag. 377 *adesp.* Citado de otra manera en *Superst.* 169B.

[115] La metáfora marina, tan querida a Plutarco, da lugar en las traducciones de Helmbold y Dumortier-Defradas a una interpretación de *spilá-dos,* como *storm* en el primero y *rafale de vent* en el segundo, que nos parece innecesaria. Tanto el *Dictionnaire Grec-Français* de A. BAILLY como el *Greek-English Lexicon* de LIDDELL-SCOTT-JONES traducen *spilás* como roca o escollo en el mar. Pensamos que Plutarco tiene en mente un lugar costero, lleno de rocas, ya que seguidamente se habla de la cercanía del puerto. Parece, pues, correcto traducir *diadromê... spiládos* como «navegación a través de escollos».

[116] Asclepíades de Samos, (*c.* 300 a. C.), poeta alejandrino famoso por sus epigramas.

[117] Parece clara la alusión al suicidio, en lo que podríamos observar cierta influencia estoica. Si bien PLUTARCO admira el suicidio de Demóstenes *(Comparación de Cicerón y Demóstenes* 5, 888C), lo combate en otros pasajes de controversia estoica o epicúrea como *Stoic. rep.* 1042D, *Comm. not.* 1063D, *Suav. viv. Epic.* 1103E.

18. Pues el temor a la muerte, no el deseo de vivir, hace
B al insensato dependiente de su cuerpo, abrazado a él como Ulises[118] al cabrahigo por temor de Caribdis que estaba debajo,

donde el viento no deja permanecer ni navegar[119],

a disgusto con esto y temeroso de aquello. Pero quien comprende de algún modo la naturaleza del alma y reflexiona en que su cambio en la muerte es para mejor o al menos para nada peor, tiene su ausencia de temor ante la muerte como no pequeño viático de serenidad ante la vida. A quien puede vivir placenteramente mientras domina la parte grata y propia y despedirse sin temor, cuando predomina lo ajeno y contra naturaleza, diciendo:

la divinidad misma me librará, cuando yo quiera[120],

C ¿qué dificultad, qué desagrado o qué perturbación pensaríamos que pueda afectarle? Pues el que dice: «Te he tomado la delantera, Fortuna, y te he privado de cualquier entrada»[121], se ha fortificado no con cerrojos, llaves ni murallas, sino con preceptos y razones de los que hay parte para todos los que lo quieren. Y no debemos rechazar nada ni desconfiar de estos razonamientos, sino con admiración, celo y entusiasmo probarse uno mismo y al tiempo obser-
D varse en las cosas pequeñas con vistas a lo mayor, sin huir ni apartar del alma el cuidado de ellas ni escapar hacia el «quizás no habrá nada más desagradable». Pues la condes-

---

[118] *Od.* XII 432. Sobre el cambio del alma tras la muerte cf. en igual sentido el frag. 17 SANDBACH del *De anima.*

[119] NAUCK², *TGF,* frag. 250 del *Filoctetes* de ESQUILO.

[120] EUR., *Bacantes* 498; véase HOR., *Ep.* I 16, 78-79.

[121] METRODORO DE LÁMPSACO, frag. 49 KÖRTE.

cendencia del alma, que se ejercita siempre en lo más fácil y se retira de lo no deseado hacia lo más grato, engendra relajamiento y blandura desentrenada. Pero el alma que se ejercita en imaginar enfermedad, sufrimiento y destierro y se fuerza en su razonamiento ante cada uno de ellos hallará mucha falsedad, vaciedad y corrupción en lo que parece difícil y temible, como muestra la razón en cada caso[122].

19. Con todo, muchos se estremecen con el verso de Menandro[123]:

No se puede decir mientras se está vivo «Yo no sufriré eso»,

sin saber cuán gran bien es para prevenir la tristeza el estudiar y poder mirar de frente a la fortuna con los ojos abiertos y no forjar en uno mismo imaginaciones «delicadas, E
tiernas»[124] como si nos alimentáramos en las sombras de frecuentes esperanzas que ceden siempre y no resisten a nada. Podemos, sin embargo, replicar aquello otro frente a Menandro: cierto,

No se puede decir mientras se está vivo «Yo no sufriré eso»,

pero es posible decir mientras se vive «Yo no haré eso: no mentiré, no obraré sin escrúpulos, no defraudaré, no intrigaré». Esto depende de nosotros y no es pequeño, sino grande para la paz del alma. Como, a su vez, lo contrario,

la conciencia de haber cometido cosas horribles[125],

[122] Cic., *Tusc.* III 81 ss.
[123] Men., frag. 295 Körte, v. 1.
[124] Alusión a *Od.* XXI 151.
[125] Eur., *Orestes* 396.

F como una llaga en la carne deja en el alma el arrepentimiento que la hiere constantemente y la hace sangrar[126]. Pues la razón suprime las demás penas, pero suscita ella misma el arrepentimiento porque el alma siente remordimiento en
477 medio de la vergüenza y se castiga a sí misma. Pues como quienes sienten escalofríos sofocados con fiebres continuas o con ardores sienten mayores molestias y están peor que los que sufren los mismos padecimientos provocados externamente por el calor o el frío, así los vaivenes de la fortuna producen penas más livianas, como si fueran traídas desde fuera. Pero este verso:

Nadie fue causante de esto a mi juicio, sino yo mismo[127],

que se lamenta con sus errores desde el interior de sí, hace con la vergüenza más pesado lo doloroso. Por eso ni una casa rica, ni abundancia de oro, ni la dignidad de linaje, ni grandeza en el poder, ni tampoco gracia o habilidad en el decir procura a la vida tanta calma cuanta un alma purifica-
B da de negocios y de malos propósitos que tiene el carácter imperturbable y sin mancilla como fuente de vida. De ella[128] brotan las buenas acciones que poseen la actividad entusiasta y alegre acompañada de orgullo y el recuerdo más grato y seguro que la esperanza de Píndaro[129], sustentadora de la vejez. Pues «los incensarios, aunque estén vacíos, guardan por mucho tiempo su aroma», como decía

---

[126] Este pasaje aparece citado por ESTOBEO, III, pág. 604 HENSE.

[127] Según HELMBOLD, *op. cit.*, pág. 237, n. *a*, este verso fue asignado por Schneider a CALÍMACO, pero él lo ve como una imitación de HOMERO, *Ilíada* I 335.

[128] *Adulat.* 56B; *Virt. et vit.* 100C.

[129] PÍND., frag. 214 SNELL-MAEHLER; PLATÓN, *Rep.* 331a. Quizás alusión más adelante en *Frat. amor.* 480C.

Carnéades[130], y en el alma de quien es sensato las buenas acciones no dejan de poseer siempre una memoria agradable y fresca con la cual se riega la alegría y florece, despreciando a quienes se lamentan y hacen reproches a la vida, como una tierra de desgracias o un lugar de exilio designado aquí para las almas. C

20. Y admiro a Diógenes, quien, al ver a su huésped de Lacedemonia preparado con gran liberalidad para una fiesta, le dijo: «¿No considera un hombre noble cualquier día una fiesta?». Y esplendorosa, por cierto, si somos sensatos. Pues el universo es un templo, el más santo y adecuado a la divinidad. En éste se introduce el hombre por su nacimiento como espectador no de estatuas hechas por manos humanas e inmóviles, sino de esencias inteligibles cuales, dice Platón[131], una mente divina reveló como imitaciones sensibles
que poseen un principio de vida y de movimiento, el sol, la D
luna, las estrellas, los ríos que fluyen constantemente con un agua nueva y la tierra que produce alimento para plantas y animales. Por ser de ellos la vida, iniciación a los misterios y rito más perfecto, debe estar llena de paz y gozo. No es así como la gente aguarda las fiestas de Crono, de Zeus, las Panateneas[132] y otros días semejantes, para divertirse y tomar

[130] Para Carnéades véase *supra* n. 103. Comparación similar se halla en *Virt. et vit.* 100D.

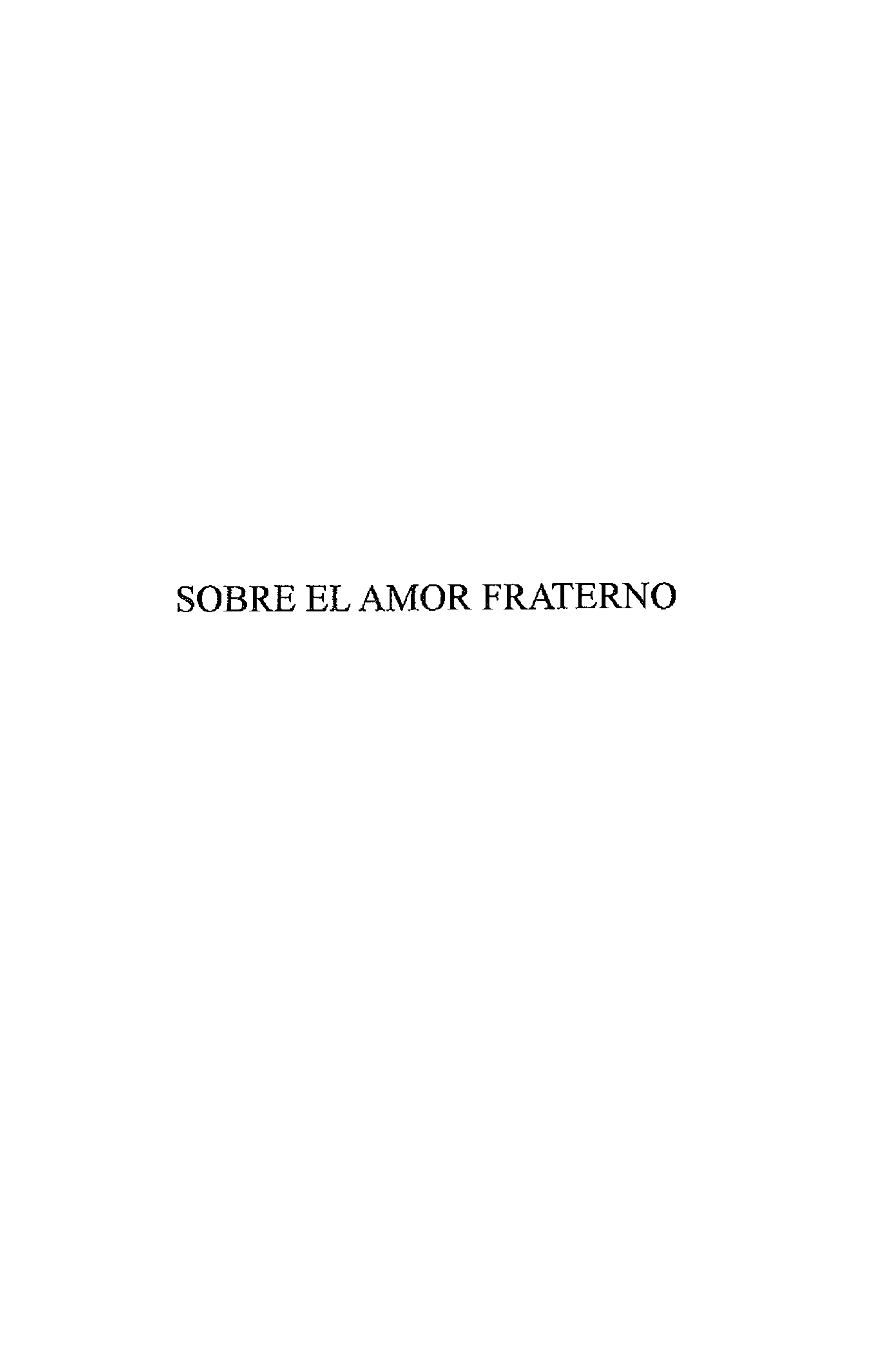
[131] *Timeo* 92c y *Epínomis* 984a.

[132] Con las fiestas de Crono Plutarco tiene en mente, con toda probabilidad, los *Saturnalia* romanos, aunque también se celebraban en Atenas los *Kronia* en el mes Hecatombeo (julio-agosto) en su día duodécimo, según testimonio de Demóstenes, 24, 26, pero en ellas se festejaba también a Rea. Cf. L. Deubner, *Attische Feste*, Hildesheim, 1962 (repr. 1.ª ed., Berlín, 1932) pág. 152 y sigs. Las fiestas de Zeus o Diasias se celebraban en Atenas en primavera, en el día vigésimo tercero del mes Antesterion (aproximadamente nuestro mes de marzo), en honor de Zeus *Meili-*

un respiro, pagando sueldos a mimos y bailarines por una risa comprada. En esas ocasiones nos sentamos allí decorosamente en silencio, porque nadie llora mientras es iniciado, ni se lamenta cuando contempla los juegos Píticos o cuando
E bebe en las fiestas de Crono. En cambio se mancillan estas fiestas que la divinidad nos presenta y en las cuales nos inicia por gastar la mayor parte de nuestro tiempo en lloros, pesadumbres de ánimo y cuidados trabajosos. Los hombres se complacen con los instrumentos que suenan agradablemente y con los pájaros cantores, ven con gusto los animales que juegan y saltan y, por el contrario, sienten disgusto
F por los que aúllan, rugen y tienen aspecto fiero. Viendo, sin embargo, su propia vida sin una sonrisa, cabizbaja, oprimida y afligida constantemente por los sufrimientos más desagradables, con problemas y preocupaciones sin fin, no sólo ellos mismos no se procuran algún aliento y comodidad —¿de dónde lo iban a procurar?— sino que ni siquiera aceptan, si otros les exhortan, un consejo con cuyo uso podrán soportar el presente sin reproches, recordarán el pasado con gratitud y marcharán al encuentro del futuro con sus esperanzas propicias y brillantes sin temor ni sospechas.

---

chios, el que endulza la temperatura. Cf. Deubner, *op. cit.*, pág. 155. Por último las Panateneas eran ofrecidas por los atenienses a la diosa patrona cada cuatro años en el mes Hecatombeo y su origen tenía un carácter mítico. Según las noticias de Aristóteles (frag. 637 Rose), las habría establecido Erictonio tras matar al gigante Asterio; según Pausanias (VIII 2, 1) habían sido renombradas así —primeramente su nombre era el de Ateneas— para adaptarse a su ampliación al Ática conforme al sinecismo conseguido por Teseo. Véase también Deubner, *op. cit.*, págs. 23-35.



SOBRE EL AMOR FRATERNO

INTRODUCCIÓN

Plutarco ha dedicado esta obra, consagrada a un tema del ámbito de la familia como la *Consolatio ad uxorem* y los *Coniugalia praecepta*, a dos hermanos que se incluyen entre sus amistades romanas: C. Avidio Nigrino y T. Avidio Quieto. Al primero debió de conocerlo cuando éste, como *legatus Augusti pro praetore*, dirimió una lucha por fronteras entre Delfos y sus vecinos. A Quieto se le dedica también el diálogo *De sera numinis vindicta* y aparece asimismo en el libro II de *Quaestiones convivales* (632A), que es el único pasaje en que aparece bien el nombre y no ha sido restituido como en los otros casos, si bien en los dos últimos libros podría tratarse de su hijo, mucho más famoso, quien fue procónsul de Asia en los años 125/126.

En esta obra nuestro autor ha trabajado su material con más método de lo que le es usual, señala Helmbold[1], y también, podríamos añadir, con más espontaneidad y menor erudición que en otras ocasiones, pues aunque hay citas y anécdotas como es su costumbre, no se presentan en un número tan abrumador. La primera parte, desde los capítulos 1 al 7, está consagrada a demostrar que el amor fraterno es conforme a la naturaleza; los capítulos 9 al 19 tratan de la

---

[1] *Op. cit.*, pág. 245.

conducta que se ha de mantener respecto a los hermanos en una variada casuística; los tres últimos se ocupan de la relación con los amigos de los hermanos, la familia del hermano, la mujer, los parientes políticos y especialmente los sobrinos, con los que cierra el tratado contando varias anécdotas.

En cuanto a sus fuentes, tenemos que reiterar aquí lo dicho anteriormente sobre la espontaneidad de esta obra. Se cita dos veces a Teofrasto, pero a propósito de la amistad, no del amor fraterno. Seguramente Plutarco habría leído la obra de su maestro, la *Ética Nicomáquea,* como se desprende de otros tratados, pero Aristóteles en ella no ha tratado este tema sino brevemente, dentro de los libros VIII y IX dedicados a la amistad, y de una forma clasificadora como una subdivisión de un tipo de amistad, la *syngenikế*[2]. Podríamos decir que, a lo sumo, ese capítulo del Estagirita le hubiera podido servir de esquema. Lo que nos cuenta Plutarco le ha salido del corazón, como nos muestra la propia dedicatoria a los dos hermanos o una alusión personal, la que hace al afecto de su hermano Timón en 487D.

En cuanto a la datación, C. Brokate[3] demostró que este tratado es posterior a *De adulatore et amico, De amicorum multitudine* y a la *Vida de Catón el Joven.* Tal datación es la que sigue K. Ziegler, aunque cita previamente la semejante y posterior de G. Hein, si bien en otro apartado, el dedicado a la obra, la data como posterior al 96 por la cita del *týrannos* (488A), a quien identifica con Domiciano[4]. C. P. Jones[5]

[2] VIII 12, 29 (1161b).

[3] *De aliquot Plutarchi libellis,* tesis doc., Gotinga, 1913, págs. 17-24 y 58.

[4] K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia, RE* XXI 1, 1951, cols. 718 y 800.

[5] «Towards a chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* LVI (1966), 70-71.

llega a un resultado similar, aunque partiendo de datos diferentes, y la sitúa después del 68 y antes del 107. En primer lugar identifica al *týrannos* con Nerón, basándose en que la historia narrada en ese pasaje ha de referirse a una disensión habida en Esparta entre dos hermanos en la última etapa del reinado de ese emperador. Por tanto, el *terminus post quem* sería la muerte de Nerón. El *terminus ante quem* lo ofrece la dedicatoria a Nigrino y Quieto, en la que el último es identificado como el mayor de los dos de ese nombre, que murió entre el 98 y el 107. De cualquier modo la obra habría sido escrita ya en una etapa de madurez de nuestro autor.

Este tratado es el número 98 del «Catálogo de Lamprias».

SOBRE EL AMOR FRATERNO

1. Los espartiatas llaman *dókana* a las antiguas estatuas de los Dioscuros. Están hechas de dos vigas de madera para- B lelas, unidas por dos atravesadas y lo común e indivisible de la ofrenda parece apropiado al amor fraterno de los dioses. Así también yo os consagro, Nigrino y Quieto, este escrito sobre el amor fraterno, como don común a quienes son dignos de él. En cuanto a las exhortaciones que hace, vosotros, que ya las practicáis, pareceréis ser más un testimonio que un objeto de consejos. Además vuestra alegría por aquello en que obráis bien hará más segura la perseverancia de vuestro juicio, como si pasarais días felices entre espectadores honestos y amantes del bien.

Aristarco, el padre de Teodectes[1], burlándose del número de los sofistas, decía que en la Antigüedad apenas exis- C tieron siete sofistas[2] pero que en sus tiempos no podrían hallarse fácilmente otros tantos hombres dedicados a la vida

---

[1] Es inseguro quién pueda ser este Aristarco. HELMBOLD, *op. cit.*, pág. 246, dice que Nauck, comparando la *Suda*, *s. v.* Teodectes, con Esteban de Bizancio, corregía 'Aristarco' en Aristandro, padre del poeta trágico Teodectes de Fasélide.

[2] Plutarco se está refiriendo a los Siete Sabios. El término *sophistḗs* no tiene primitivamente una connotación negativa y es sinónimo de *sophós*. Así en HERÓDOTO, I 29, II 49, IV 95.

privada. Yo, por mi parte, veo que entre nosotros el amor fraterno es tan escaso como el odio de hermanos en tiempos antiguos, cuyos ejemplos visibles la vida relegó a tragedias y teatros por su rareza. Todos los hombres de ahora, cuando se encuentran con buenos hermanos, se admiran no menos que de aquellos famosos hijos de Molione[3] que parecían haber nacido en un mismo cuerpo, y juzgan tan increíble y
D monstruoso usar en común de los bienes paternos, de amigos y de esclavos, como el que una sola alma use las manos, los pies y los ojos de dos cuerpos.

2. Pues bien, el modelo de la utilidad de los hermanos la naturaleza no lo puso lejos sino que, ideando en el mismo cuerpo la mayoría de lo que es necesario doble, fraterno y gemelo: manos, pies, ojos, oídos, narices, nos enseñó que los ha distribuido así para su salvación y colaboración en común, no para diferencias y lucha. A las propias manos, divididas en muchos dedos desiguales, las hizo el órgano
E más armonioso y hábil de todos, hasta el extremo que Anaxágoras el Antiguo[4] ponía en las manos la causa de la sabiduría e inteligencia humanas. Me parece que la verdad es lo contrario: el hombre no es el más sabio por tener manos sino que, como estaba dotado por naturaleza de razón y habilidad, obtuvo por naturaleza tales órganos. Es evidente a cualquiera esto, que de una sola semilla y de un solo principio la naturaleza hizo dos, tres y más hermanos no para

[3] Los dos hijos de Molione y del dios Posidón, Eurito y Ctéato, tomaron partido por Augias, de quien era cuñada su madre. Por eso fueron muertos por Heracles en las cercanías de Cleonas, ciudad situada entre Nemea y Corinto. De su muerte en esa ciudad habla también PLUTARCO en *Pyth. or.* 400E, y de su condición de gemelos en *Comm. not.* 1083C.

[4] DIELS-KRANZ, *Die Frag. der Vors.*, II, pág. 30, frag. 102.

desavenencia y oposición sino para que, estando separados, colaboren más unos con otros. Pues los seres de tres cuerpos y de cien manos[5], si es que existieron, estando unidos por naturaleza en todas partes, no podían hacer nada fuera ni F
aparte de sí mismos, lo que es posible a los hermanos, quienes tienen la capacidad de permanecer en su patria o viajar al extranjero, de participar en política o de dedicarse a la labranza, si mantienen el principio de buena voluntad y acuerdo que la naturaleza les concedió. Pero si no, según pienso, no se diferenciarán nada de pies que tropiezan uno con otro o de dedos enlazados y retorcidos contra naturaleza unos con otros. Más aún, como en el mismo cuerpo lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente, por tener en común 479
naturaleza y alimento, producen en concordia y acuerdo la mejor y más suave mezcla y armonía sin la que, según dicen, no hay alegría ni provecho «de la riqueza» ni de

la ley de los reyes que hace a los hombres iguales a dioses[6],

pero si entre ellos surge exceso y discordia, corrompen y trastornan malamente al animal, así con la unión de los hermanos la familia y la casa están sanas y florecen, los amigos también y los parientes como un coro armonioso no hacen ni dicen ni piensan nada opuesto;

---

[5] Plutarco habla, aplicando cierta cautela, de dos seres diferentes. El primero es Gerión, que poseía tres cabezas y tres cuerpos, aunque solamente dos piernas. Los hecatonquiros o centímanos, hijos de Urano y Gea, eran tres, Coto, Briareo y Gíes. Cada uno tenía cincuenta cabezas y cien manos. Hesíodo habla del primero en *Teogonía* 287, 309 y 982, de los otros gigantes en 149, 714 y 817. Briareo es citado también en la *Ilíada* I 402-403.

[6] Del *Peán a la salud* de Arifrón, vv. 3-4, citado ya en *Virt. mor.* 450B.

en la división incluso el malvado gana honra[7]:

un criado calumniador, un adulador que se introduce por la
B puerta, o un ciudadano malicioso. Pues como las enfermedades en los cuerpos que no aceptan su dieta habitual producen apetencias de muchas comidas extrañas y perjudiciales, así la calumnia y la suspicacia contra el familiar arrastran compañías viles y malvadas que afluyen desde el exterior al vacío que queda.

3. En verdad que el adivino arcadio se fabricó por necesidad, según Heródoto, un pie de madera al estar privado del suyo propio[8]. Pero un hermano que pelea con su hermano y se hace con un compañero extraño de la plaza o de la palestra no parece que haga otra cosa que cortar voluntariamente un miembro de carne que le es natural, para adaptar y ajus-
C tarse uno ajeno. Pues la propia necesidad que busca amistad y compañía enseña a honrar, cuidar y conservar a los consanguíneos, en la idea de que no podemos ni somos capaces por naturaleza de vivir sin amigos, sin relaciones y solitarios. Por lo cual Menandro dice con razón:

No entre los compañeros de bebida y de placer de cada día,
buscamos en quien confiar los asuntos de nuestra vida,
padre. Cualquiera piensa haber encontrado un bien
nada superfluo en la sombra de un amigo[9].

---

[7] De un poeta lírico desconocido; véase Bergk, *Poet. Lyr. Graec.*, III 690. Plutarco lo cita asimismo en la *Vida de Alejandro* LIII (695E); *Vida de Nicias* XI (530D); *Comparación de Lisandro y Sila* I (475F).

[8] Heródoto, IX 37. Hegesístrato de Élide, prisionero de los espartanos, se mutiló un pie para poder escapar.

[9] Menandro, frag. 743 Koerte. También citado parcialmente en *Amic. mult.* 93C.

Pues sombras son realmente la mayor parte de las amistades, imitaciones e imágenes de aquella amistad primera que D
la naturaleza ha infundido en los hijos hacia sus padres, en los hermanos hacia sus hermanos; y quien no venera ni honra a aquélla ¿puede acaso dar alguna prenda de su buena voluntad a los ajenos? ¿O qué clase de hombre es el que al compañero en saludos y cartas llama hermano y no cree que deba caminar con su hermano ni siquiera por el mismo camino? Pues como es de locos adornar la estatua del hermano pero golpear y maltratar su cuerpo, del mismo modo venerar y honrar su nombre en otros pero odiarle y huirle es propio de quien no está en su sano juicio ni ha comprendido jamás en su mente que la naturaleza es lo más santo y grande de las cosas sagradas.

4. Sé, por ejemplo, que en Roma yo acepté el arbitraje E
de dos hermanos, de los cuales uno tenía fama de ser filósofo, pero llevaba, según parece, no sólo como hermano sino también como filósofo, un falso título y un falso nombre. En efecto, pidiéndole yo que se comportara como hermano con un hermano y como filósofo con un particular, me dijo: «Eso de con un particular está bien, en cambio no tengo por venerable ni importante el haber nacido de las mismas partes». «Es evidente», le repliqué, «que ni siquiera juzgas venerable ni importante el haber nacido de unas partes». Pero F
todos los demás al menos, aunque no lo piensen así, lo dicen por lo demás y cantan que la naturaleza y la ley que la conserva dio un honor primero y máximo a los padres por detrás de los dioses. Pues no hay cosa que hagan los hombres más grata a los dioses que pagar con buena voluntad y deseo, a quienes les dieron la vida y les criaron, las bondades «que les fueron prestadas antiguamente en su juven-

tud»[10]. Por el contrario, no existe mayor muestra de ateísmo
que la indiferencia y el desprecio a los padres. Por esto si
480 está prohibido el hacer mal a los demás, no proporcionar a
nuestra madre y a nuestro padre de obra y de palabra aque-
llo con lo que se complazcan, aunque no se añada ningún
daño, se considera impío e ilícito. Pues bien, ¿qué acción,
qué favor, o qué actitud por parte de los hijos puede com-
placer más a los padres que la buena voluntad y la amistad
hacia un hermano?

5. Esto también es fácil comprenderlo a partir de lo
contrario. Porque los hijos molestan a sus padres cuando
maltratan a un servidor estimado por la madre o por el pa-
dre, o se despreocupan de plantas o de terrenos con los que
aquéllos se complacen; el que un perro o un caballo nacido
en casa sea despreciado afecta a unos ancianos cariñosos
B que sienten orgullo de ellos, y se molestan porque sus hijos
zahieran y desprecien audiciones, espectáculos y atletas que
ellos mismos admiraban: ¿cómo van a ser indiferentes con
hijos en desacuerdo, que se odian mutuamente, que se insul-
tan, que se oponen constantemente de obra y acciones y que
se destruyen el uno al otro? Nadie podría afirmarlo. Por el
contrario, si unos hermanos se aman y sienten amistad mu-
tua, entregándose en afectos y acciones en la misma medida
en que la naturaleza ha separado sus cuerpos, compartiendo
estudios, conversaciones y juegos, han preparado un amor
C fraterno, dulce y dichoso, «sustentador de la vejez»[11] para
sus padres. Pues ningún padre es tan amigo de las letras, ni
tan ambicioso de honra o de fortuna cuanto de sus hijos. Por

[10] Platón, *Leyes* 717c.

[11] Alusión al frag. 214 Snell-Maehler de Píndaro como en *Tranq. an.* 477B (n. 129). Plutarco tiene en mente el comienzo de la *República* 331a.

eso no ven a sus hijos de oradores, ni enriqueciéndose, ni de gobernantes con tanto placer como amándose mutuamente. Se dice que Apolónide de Cícico, la madre del rey Éumenes y de otros tres, Átalo, Filatero y Ateneo, se felicitaba a sí misma constantemente y daba gracias a los dioses, no por su riqueza ni por su poder, sino porque veía a sus tres hijos escoltando al mayor, y a aquél que vivía sin temor en medio de ellos, portadores de lanzas y espadas. Por el contrario D
Jerjes[12], cuando advirtió que su hijo Oco conspiraba contra sus hermanos, perdió el ánimo y murió.

Duras son las guerras entre hermanos,

como ha dicho Eurípides[13], pero son más duras para los propios padres. Pues quien odia a su hermano no puede dejar de hacer reproches al que lo engendró y a la que le dio a luz.

6. Pisístrato[14], que se volvió a casar siendo sus hijos ya mayores, decía que pensando que aquéllos eran excelentes deseaba ser padre de más aún y parecidos. Hijos honestos y justos no sólo se amarán mutuamente por causa de sus padres sino que amarán a sus padres por ellos mismos entre sí. E
Así piensan y dicen constantemente que, aun debiendo a sus padres gratitud por muchas cosas, más deben por causa de sus hermanos en la idea de haberlos recibido de ellos como la posesión más preciada y dulce de todas. Con razón Ho-

---

[12] Lapsus de PLUTARCO, que se está refiriendo a Artajerjes. Véase *Vida de Artajerjes* XXX (1027B). Seguimos aquí el texto de la Teubner, en lugar del corregido de la Loeb.

[13] NAUCK, *TGF*, EUR., frag. 975. Citado también por ARISTÓTELES, *Política* 1328a.

[14] Véase *Reg. et imp. apophth.* 189D y también en la *Vida de Catón el Mayor* XXIV (351B).

mero ha representado a Telémaco contando entre sus desgracias no tener hermanos:

Pues así el hijo de Crono dio un solo hijo a nuestra raza[15].

En cambio Hesíodo no hizo bien al alabar al «hijo único»
que es el heredero de su padre[16], y además siendo discípulo
F de las Musas, a las que se llamaba así, Musas, al estar siem-
pre juntas por su afecto y amor fraterno[17]. Ahora bien, con
respecto a los padres el amor fraterno es tal que el amar a un
hermano es enseguida muestra de amar también a la madre
y al padre, respecto a los hijos es a su vez lección y ejemplo
de amor fraterno cual ningún otro. Y lo contrario es a su vez
un mal, como si recibieran el odio al hermano de una copia
481 paterna. Pues quien ha envejecido en procesos, discusiones
y juicios contra sus hermanos, aconsejando después a sus
hijos la concordia,

médico de otros, cubierto él mismo de heridas[18],

hace débil su razonamiento con sus obras. Pues si, de algún modo, el tebano Eteocles tras decir a su hermano:

Iría hasta la salida de las estrellas y del sol
y adentro de la tierra si fuera capaz de hacerlo,
de suerte que obtuviera a la mayor de las diosas,
el poder[19],

---

[15] *Od.* XVI 117.

[16] *Trabajos y Días* 376.

[17] Juego etimológico de palabras entre *moûsas* y *homoû oûsas:* «las que están juntas».

[18] NAUCK, *TGF*, EUR., frag. 1086. Citado también en 71E F, 88D, 1110E. Cf. ESQUILO, *Prometeo* 473 y *iatré, therápeuson seautón.*

[19] EURÍPIDES, *Fenicias* 504-506. El hermano es Polinices.

de otra parte aconsejaba a sus propios hijos

Honrar a la Igualdad, la que siempre liga a amigos
con amigos, ciudades con ciudades, aliados con
aliados. Pues Naturaleza hizo lo igual firme
para los hombres[20],

¿quién no lo despreciaría? ¿Qué clase de persona hubiera B
sido Atreo si, después de ofrecer tal banquete a su hermano, hubiera dedicado tal sentencia a sus hijos?:

¿Sin embargo el uso de los amigos que son de nuestra
sangre, es lo único que gusta de ayudar,
cuando afluye el mal?[21].

7. Por eso conviene purificar la aversión entre hermanos como una mala nodriza de la vejez[22] de los padres y peor nodriza de la educación de los hijos. Es además calumniadora y acusadora ante los ciudadanos, porque éstos creen que después de tal crianza en común, familiaridad y parentesco, no se hubieran vueltos enemigos de no ser cómplices
mutuamente de multitud de vilezas, pues razones poderosas C
pueden destruir una gran benevolencia y amistad. De ahí que en modo alguno aceptan de nuevo una reconciliación. Pues como los objetos ensamblados, aunque se arranque la cola, admiten de nuevo soldadura y compostura, pero un cuerpo natural si se rompe o se divide hay trabajo para encontrar pegadura y fusión, así las amistades anudadas por

---

[20] EUR., *Fen.* 536-538, pero es Yocasta quien se dirige a Eteocles. Cf. 643F.

[21] Plutarco está aludiendo a Tiestes, a quien Atreo sirvió a su propio hijo en un banquete. El fragmento citado se encuentra en NAUCK, *TGF, adesp.* 384.

[22] Cf. n. 11.

necesidad, aunque se separen, de nuevo se admiten sin dificultad, pero los hermanos que se han distanciado contra naturaleza no se reúnen fácilmente, y si se reúnen, la reconci-
D liación lleva consigo una herida sucia de sospecha. Verdaderamente, cualquier odio de un hombre contra otro hombre revestido de las pasiones más lamentables, rivalidad, ira, envidia, rencor, es doloroso y perturbador. Pero el odio contra un hermano, con quien es necesidad tomar parte en sacrificios y ritos familiares, compartir la misma tumba y ser de algún modo vecino de casa o de campos, tiene la tristeza a la vista, haciendo memoria cada día de la insensatez y la locura por la que el rostro más dulce y habitual se vuelve el más triste de ver, o la voz más querida y familiar desde la
E juventud la más temible de oír. Al ver incluso que la mayoría de los demás hermanos usan una sola casa y mesa, campos y esclavos sin repartir, ellos, en cambio, mantienen divididos a amigos y huéspedes, considerando odioso todo lo que es grato a sus hermanos. Y más aún cuando es posible a cualquiera reflexionar que, mientras amigos y convidados son como «botín de guerra» y parientes y familiares son «adquiridos», cuando se estropean los antiguos como armas o herramientas[23], en cambio no es posible la adquisición de otro hermano como tampoco la de una mano amputada o la de un ojo arrancado. Con razón dijo la mujer persa, prefiriendo salvar a su hermano en lugar de a sus hijos, que podría tener otros hijos, pero no habría para ella otro hermano puesto que sus padres ya no existían[24].

---

[23] Alusión a *Il.* IX 406-409.

[24] Heródoto, III 119. Es también lo que dice la *Antígona* de Sófocles, cf. los vv. 905 ss.

8. «¿Qué debe hacer entonces», podría decir alguien, «quien tiene un mal hermano?». Recordar en primer lugar F
aquello de que a cualquier género de amistad le alcanza la vileza y, conforme a Sófocles,

investigando los asuntos de los mortales
hallarás viles los más altos de ellos[25].

Pues ni el parentesco ni la amistad ni el amor es puro, libre de pasiones y limpio de maldad. Así dijo el laconio, cuando desposó a una mujer pequeña, que elegía el menor de los males. Cualquiera aconsejaría prudentemente a hermanos 482
resistir los males familiares antes que probar los ajenos, porque lo primero es irreprochable en cuanto necesario, lo último censurable en tanto que voluntario. Pues ni el convidado ni el camarada de armas ni el huésped

está uncido con trabas del honor, no forjadas en bronce[26],

sino el consanguíneo y unido por la crianza, del mismo padre y de la misma madre, a quien es natural ante todo conceder algunas cosas y ceder al hermano que yerra diciéndole:

Por eso no puedo abandonarte, aún siendo un miserable[27]

y vil e insensato, no sea que castigue inadvertidamente en ti, por mi odio, dura y acremente algún mal instilado de la B
semilla paterna o materna. Pues, como decía Teofrasto, a los extraños no se les debe amar y luego juzgarlos sino después

---

[25] Nauck, *TGF*, Sófocles 769. Citado también en *Coh. ira* 463D.

[26] Nauck, *TGF*, Eurípides 595, del *Pirítoo* probablemente. También en *Amic. mult.* 96C, *Vitios. pud.* 533A, *Amat.* 763F.

[27] Adaptación de *Od.* XIII 331.

de juzgarlos amarles[28]. Pero donde la naturaleza no da preferencia al juicio respecto a la benevolencia ni espera la proverbial medida de sal[29], sino que ha generado consigo el principio de la amistad, ahí no debemos ser censores acres y estrictos de los errores. Realmente, ¿qué podrías decir de quienes soportan fácilmente y se divierten con los errores
c de extranjeros y extraños unidos con ellos para su desgracia por una juerga, un lugar de juego o una palestra pero que son duros e implacables con sus hermanos? Porque también muchos crían y aprecian a perros salvajes y caballos, linces, gatos, monos, leones, pero no soportan las iras, ignorancias o ambiciones de sus hermanos. Otros, en cambio, ponen casas y campos a nombre de concubinas y prostitutas mientras se baten en duelo con sus hermanos por un solar y por una esquina. A continuación, dando el nombre de odio del mal[30] a su odio fraterno, deambulan acusando y censurando el mal en sus hermanos sin disgustarse con los demás sino buscándolos y frecuentándolos mucho.

9. Que esto sea, pues, el proemio de todo mi discurso. Tomemos como comienzo de mi enseñanza no el reparto de los bienes paternos, como otros, sino la equivocada rivalidad y envidia mientras los padres están vivos aún. Los éforos, cuando Agesilao enviaba un buey como señal de distinción a cada uno de los ancianos designados en el

---

[28] Frag. 74 Wimmer, parafraseado por Estobeo, IV, pág. 659 Hense.

[29] La ofrenda de la sal a los huéspedes era sólo el primer paso para el nacimiento de la amistad, que se desarrolla tras compartir la comida repetidas veces. Plutarco también cita este proverbio en *Amic. mult.* 94A, pero también aparece en Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VIII 3 (1156b 27-29) y en Cicerón, *Acerca de la amistad* 19 (67).

[30] Del «odio al mal» se habla también en *Coh. ira* 456F y 462F.

senado[31], le multaron alegando como causa que intentaba
adquirir como privados suyos, con demagogia y favores, a
quienes eran personas públicas. A un hijo se le aconsejaría
cuidar a sus padres sin querer adquirir para sí solo ni volver
hacia sí la benevolencia de aquéllos. De este modo es como
muchos hacen demagogia contra sus hermanos, presentando
un pretexto conveniente, pero injusto, para su avaricia. Pues E
les privan de la herencia máxima y más bella de entre los
bienes paternos, la benevolencia, al cortarles el paso de una
forma servil y maliciosa atacándoles oportunamente mien-
tras sus padres están ocupados o en la ignorancia y, en
cambio, se presentan a sí mismos sobre todo como ordena-
dos, obedientes y sensatos en esas cosas en las que ven fal-
tar a sus hermanos, o al menos lo parecen. Por el contrario,
donde hay cólera paterna se debe compartir y aunarse para
colaborar en hacerla más ligera, y con servicios y favores
hacer partícipe de alguna manera al hermano. En todo esto,
si ha faltado por descuido, se debe hacer causante a la falta
de oportunidad, o a otra empresa o a su naturaleza, en el F
pensamiento de que es más provechosa o más inteligente
para otras cosas. Bien están las palabras de Agamenón:

Ni cediendo a la pereza ni a la insensatez
sino mirando hacia mí ...[32],

y a mí me ha confiado este deber. Los padres aceptan con
gusto incluso los cambios de los términos y creen en sus 483

---

[31] Los éforos eran los principales magistrados en la organización política de Esparta. Traducimos por 'senado' el término griego *gerousía* del que resulta un calco, por significar igualmente «asamblea de ancianos». La anécdota de Agesilao la recoge también PLUTARCO en *Vida de Agesilao* V (598B).

[32] Referido a Menelao, *Il.* X 122-123.

hijos cuando llaman a la desidia de sus hermanos sencillez, a su necedad rectitud y a su gusto por las rencillas incapacidad para soportar el desprecio. De este modo al hermano conciliador le resulta finalmente haber aminorado a la vez la ira contra su hermano y aumentar para sí la benevolencia de su padre.

10. Pero después de haberle defendido así es preciso dirigirse ya a él y reprocharle vivamente mostrándole su falta y desidia con franqueza. Pues ni se debe ser permisi-
B vo con los hermanos ni tampoco atacarles cuando yerran —porque lo último es propio de quien goza en el mal ajeno y lo primero del que colabora en el daño—, sino amonestarle como quien se preocupa y sufre con él. Resulta por tanto el más firme acusador ante su hermano quien fue su más animoso defensor ante los padres. Pero si es acusado un hermano sin ser culpable, es conveniente por lo demás ayudar a los padres y soportar toda su cólera y desagrado. De otra parte, la defensa y justificación ante ellos en favor de un hermano que ha tomado mala fama o sufre injustamente son hermosas y libres de reproche. Y no hay que temer oír aquello de Sófocles:

Oh hijo perverso, que haces un proceso contra tu padre[33]

C cuando se habla con franqueza a favor de un hermano que parece tratado injustamente. Pues incluso para ellos, cuando reconocen su error, tal proceso hace la derrota más dulce que la victoria.

11. Después que ha muerto el padre está bien unirse con el hermano aún más que antes en benevolencia, compar-

[33] Sófocles, *Antígona* 742.

tiendo enseguida la piedad filial al llorar y apenarse juntos, rechazando las sospechas de los criados y las calumnias de los amigos que toman partido por el otro bando, confiando en las demás historias que se relatan sobre el amor fraterno de los Dioscuros y, en especial, la de Polideuces, que mató de un puñetazo a uno que le susurraba algo contra su hermano[34].

Respecto al reparto del patrimonio, que no se declaren uno a otro la guerra como la mayoría, D

óyenos, Alalá, hija de la Guerra[35],

y vayan armados a su encuentro, antes por el contrario deben precaverse de aquel día, como que es para unos el comienzo de odio y diferencias incurables, para otros de amistad y de concordia. Lo mejor es que se reúnan solos, y si no, en presencia de un amigo común como testigo benevolente para ambos de «la suerte de la Justicia», como dice Platón[36], y que tomando y dando lo que es para ellos grato y conveniente piensen que se reparten el cuidado y la administración, pero que está a disposición de ellos como común E e indivisible el uso y la propiedad de todo. Pero estos que se quitan mutuamente a sus nodrizas y se llevan con sus cálculos esclavos que han sido hermanos de leche o compañeros del otro, se van teniendo más en el valor de un esclavo pero habiendo perdido lo máximo y más honroso de la herencia paterna, la amistad y la confianza de su hermano.

---

[34] FERECIDES, cf. JACOBY, *Frag. der gr. Historiker,* I, pág. 101, frag. 164.

[35] PÍNDARO, frag. 78 SNELL-MAEHLER, citado también en *Glor. Ath.* 349C.

[36] PLATÓN, *Critias* 109b.

Conocemos también a algunos que sin ganancias, por su amor a la rencilla, no obtuvieron de su herencia nada mejor que despojos. A éstos pertenecen Caricles y Antíoco de Opunte, que se separaron después de haber partido una copa de plata y de cortar un manto, como por una maldición de tragedia

repartiendo su casa con el filo de la espada[37].

F Otros cuentan a los ajenos con vanagloria que obtuvieron más que su hermano en el reparto por su habilidad, agudeza y cálculo, cuando deberían gloriarse y estar orgullosos de haberle superado en decoro, generosidad y condescenden-
484 cia. Por eso es justo recordar a Atenodoro y entre nosotros por lo menos todos se acuerdan de él. Tenía, en efecto, un hermano mayor de nombre Jenón que, siendo su tutor, perdió mucha parte de sus bienes. Finalmente raptó a una mujer y, tras su condena, perdió su fortuna que le fue confiscada para el tesoro del emperador. Atenodoro era todavía un muchacho barbilampiño pero cuando le fue devuelta la parte de sus bienes no desatendió a su hermano, sino que puso todo en disposición de distribuirlo. Aunque fue tratado muy injustamente con el reparto, no se enfadó ni se arre-
B pintió y soportó con indulgencia y alegría la insensatez de su hermano, que se hizo famosa en Grecia.

12. Cuando Solón[38] manifestó respecto a la Constitución que la igualdad no engendra disensión, pareció introducir en una forma excesivamente populachera la proporción aritmética en la democracia, en lugar de la hermosa

---

[37] Cf. Eurípides, *Fenicias* 68, de donde está adaptado. Véase Esquilo, *Los Siete contra Tebas* 789.

[38] Cf. *Vida de Solón* XIV (85D).

proporción geométrica[39]. Pero quien aconseja en casa a sus hermanos sobre todo en el sentido en que Platón aconsejaba a los ciudadanos suprimir «lo mío y lo no mío»[40], pero si esto no es posible, estimar la igualdad y rodearse de ella, colocando un hermoso y estable fundamento de concordia y paz, que se aplique también a ejemplos ilustres cual es el de Pítaco con el rey de Lidia. Cuando éste le preguntó si tenía C
dinero, «doble de lo que querría», le contestó, «por haber muerto mi hermano»[41]. Pero puesto que no sólo en la posesión y pérdida de riquezas «lo menos es enemigo de lo más»[42] sino que sencillamente, como dice Platón[43], en la desigualdad surge el movimiento, en la igualdad la estabilidad y el descanso, así toda diferencia es peligrosa para la discordia entre hermanos. Pero aunque es imposible llegar a ser iguales y equilibrados en todo (pues por una parte las naturalezas reparten diferentemente desde el comienzo, por otra, después, las fortunas, engendrando envidias y celos, enfermedades terribles y calamidades destructoras no para D
las casas solamente sino también para las ciudades), es menester también precaverse de estas cosas y curarlas si se producen. Pues bien, uno aconsejaría al hermano que es superior, en primer lugar, hacer partícipe a sus hermanos de esas cosas en las que son diferentes, adornándoles con su

---

[39] Sobre estos dos tipos de proporción cf. PLATÓN, *Leyes* 757c, en relación con los regímenes políticos, y *Gorgias* 508a; ARIST., *Ética Nicomáquea* V 3 (1131b 13). También PLUTARCO habla de ellas en *Quaest. conv.* 643C y particularmente en 719A-B, donde con casi iguales términos que aquí dice que Licurgo prefirió para su Constitución la proporción geométrica.

[40] PLATÓN, *Rep.* 462c. Igualmente PLUTARCO en *Coniug. praec.* 140D y *Amat.* 767D.

[41] Creso. Cf. DIÓGENES LAERCIO, I 75.

[42] EUR., *Fen.* 539.

[43] PLATÓN, *Rep.* 547a y *Sof.* 249-250.

fama e introduciéndoles entre sus amistades. Aunque parezca más hábil en la oratoria, que les facilite el uso de su capacidad, en la idea de que la de aquéllos no es inferior. En segundo lugar, que no muestre orgullo ni desprecio, sino que más bien cediendo y condescendiendo en su carácter haga su superioridad ausente de envidia y equilibre la diferencia de la fortuna, como sea posible, con la moderación de su espíritu. Así Lúculo no estimó justo tomar la magistra-
E tura antes que su hermano, aun siendo mayor sino que cedió su propia oportunidad y esperó la de aquél[44]. Pero Polideuces ni siquiera quiso ser dios él solo sino que prefirió ser un semidiós con su hermano y participar en su porción mortal con la condición de que aquél compartiera su inmortalidad[45].

«Pero tú, hombre afortunado», podría decir alguien, «puedes igualar y adornar al otro sin disminución de tus bienes presentes, gozando él como de una irradiación de la fama que te rodea o de la virtud o de la prosperidad». Así Platón hizo renombrados a sus hermanos poniéndolos en
F sus más bellas obras, a Glaucón y Adimanto en la *República,* a Antifonte, el más joven, en el *Parménides.*

13. Aún más, así como ocurren en las naturalezas y en las fortunas de los hermanos desigualdades, así también es imposible que uno de los dos sea superior en todas las cosas y de todas las maneras. Se dice que los elementos han naci-
485 do de una sola materia teniendo las facultades más opuestas. Sin embargo, de dos hermanos nacidos de una sola madre y del mismo padre nadie ha visto a uno, como al sabio de la

[44] *Vida de Lúculo* I (492B).

[45] Estobeo, IV 659, 5 Hense.

Estoa[46], en una pieza bello, amable, liberal, honorable, rico, hábil en la oratoria, instruido, filántropo; y al segundo feo, desagradable, tacaño, deshonrado, pobre, débil en la palabra, ignorante, misántropo. Al contrario, existe de algún modo incluso en los menos afamados y humildes una cierta porción de gracia o de capacidad o de disposición natural para algún bien,

como entre los cardos y la áspera detienebuey
nacen flores de suaves y blancos alhelíes[47].

Por consiguiente, quien parece tener más en otros aspectos, si no rebaja ni oculta ni aparta a su hermano de todos los primeros puestos, como en las competiciones, sino que cede B ante él y le señala en muchas ocasiones como mejor y más útil, quitándole siempre el pretexto de la envidia como materia para el fuego, lo extinguirá y, más bien, no permitirá que tome nacimiento ni consciencia. Éste, también, al hacer colaborador y consejero siempre a su hermano en lo que él mismo parece mejor, como, por ejemplo, en los procesos siendo abogado, en las magistraturas como político, en las empresas como una persona activa, en suma, no permitien- C do dejarle excluido de ninguna acción valiosa o que produzca honor, sino mostrándole partícipe de todos los bienes, empleándole si está presente y aguardándole cuando está

---

[46] Cf. *Tranq. an.* 472A.

[47] Citado también en *Aud.* 44E y *Quaest. conv.* 621E y en Ateneo, 97D. Hemos traducido con el nombre de 'detienebuey' el término griego de *ónōnis* siguiendo el *Dioscórides* de Andrés Laguna, de 1555, pág. 277 (ed. facsímil del Instituto de España, Madrid, 1968). El doctor Laguna dice que el nombre de *ononide* viene de *ónos* «que quiere dezir asno en griego», porque los asnos se revuelcan en ella para rascarse, en cambio «Llámase ordinariamente entre los herbolarios Resta bouis y Remora aratri, que quiere dezir detenedora de los bueyes y del arado».

ausente, y, en suma, al mostrar que su hermano no es menos eficaz que él sino menos propenso a fama y poder, le añadirá grandes bienes sin privarse a sí mismo de nada.

14. Tal es lo que uno aconsejaría al hermano que es superior. Al inferior hay que mimarle por otra parte, diciéndole que su hermano no es el único y solo más rico, más culto o más brillante que él por su fama, sino que en muchas ocasiones es inferior a otros muchos, incluso a diez mil veces diez mil,

cuantos gozamos el fruto de la ancha tierra[48].

D Ya vaya errante envidiando a todos ya sea que, entre tantos dichosos, le moleste solamente el más querido y consanguíneo, no ha dejado para otro el exceso de su infelicidad. Pues bien, como Metelo pensaba que los romanos debían estar agradecidos a los dioses porque un hombre tan ilustre como Escipión no nació en otra ciudad[49], así que cada uno se gloríe sobre todo de ser diferente por sus éxitos, y si no, de que su hermano posee la superioridad y facultades envidiadas. Pero algunos han nacido tan desafortunados para lo bello, que se alegran por sus amigos ilustres y sienten orgullo de huéspedes consulares y ricos, pero consideran el brillo de E sus hermanos como propio oscurecimiento. Ensalzan la buena fortuna de sus padres y los mandos militares de sus bisabuelos, de los que ni gozaron ni participaron, pero se desaniman y se sienten humillados por las herencias, las magistraturas y las bodas ilustres de sus hermanos. Con to-

---

48 Simónides, frag. 4 Diehl, 542 Page vv. 24-25, citado asimismo en *Tranq. an.* 470D y *Quaest. conv.* 743F.

49 *Reg. et imp. apophth.* 202A. En la anécdota Metelo se refiere a Escipión, el segundo Africano, que arrasó Cartago y tomó Numancia.

do no deberían sentir envidia ni siquiera de nadie, pero si no es posible, tendrían que dirigirse afuera y verter su malignidad en otros, como quienes arrastran lejos de su tierra mediante guerras sus disensiones:

Pues tengo otros muchos troyanos y famosos aliados,
y tú muchos aqueos ...[50]

que por naturaleza son objeto de envidia y celos.

15. Un hermano no tiene que inclinarse como el plato de la balanza al lado contrario, humillándose cuando su hermano se eleva, sino, como los números menores multiplicando a los mayores también resultan multiplicados, acre- F
centar y ser acrecentados en bienes. Pues ni siquiera de entre los dedos de las manos tiene menos que el que escribe o tañe el que no puede hacerlo ni ha nacido para ello, sino que se mueven juntos y colaboran todos en algún modo mutuamente, precisamente como si fueran adrede desigua- 486
les y tomaran su fuerza por oposición al mayor y más fuerte. Así también Crátero, que era hermano del rey Antígono, y Perilao de Casandro se ocupaban en el servicio militar y doméstico de aquéllos. En cambio, quienes como Antíoco y Seleuco, Gripo y Ciciceno no han aprendido a representar segundos papeles con sus hermanos sino a aspirar a la púrpura y la corona, se colmaron mutuamente y a sí mismos de innumerables males, colmaron de innumerables males a Asia[51].

---

[50] *Il.* VI 227, pero Diomedes piensa en matar troyanos él o aqueos Glauco.

[51] Crátero era hermanastro de Antígono Gonatas. Gripo llegó a ser Antíoco VIII y Ciciceno Antíoco IX.

Pero ya que sobre todo en los ambiciosos de carácter se
B engendran envidias y celos respecto a quienes tienen más en fama y honor, es muy útil para esto que los hermanos no adquieran ni honores ni poder de las mismas fuentes sino cada uno de fuentes distintas. Las fieras tienen guerra mutuamente con aquellas que se alimentan de lo mismo, los atletas son enemigos de quienes compiten en la misma categoría. En cambio, los boxeadores son amigos de los pancratiastas y los corredores de fondo son favorables a los luchadores, se ejercitan juntos y cuidan los unos de los otros. Por eso también entre los Tindáridas Polideuces era vencedor en el pugilato y Cástor en la carrera. Homero ha representado
C bien a Teucro como afamado en el arco mientras su hermano sobresalía entre los hoplitas:

Éste le ocultaba con su brillante escudo[52].

Y de los que se dedican a la política, los generales no sienten envidia de los caudillos populares, ni en la oratoria los abogados de quienes la enseñan, ni de entre los médicos los dietistas de los cirujanos, sino que también se consultan y se recomiendan. Buscar el ser ilustre o admirado por las mismas artes o facultades entre hermanos en nada se diferencia de dos que están enamorados de una misma y única mujer y quieren obtener ventaja y mejor opinión el uno que el otro. Ciertamente que quienes caminan por distintas vías en nada
D se dan provecho, pero quienes emplean diferentes modos de vida despiden a la envidia y colaboran más mutuamente, como Demóstenes y Cares[53], asimismo Esquines y Eubulo,

[52] El hermano es Áyax Telamonio. El verso corresponde a *Il.* VIII 272.

[53] *Comparación de Demóstenes y Cicerón* III (887C). Cf. *Vida de Foción* VII (744F).

Hiperides y Leóstenes; los unos hablaban ante el pueblo y proponían leyes, los otros eran generales y las ejecutaban. Por eso quienes por naturaleza no comparten sin envidia fama y poder deben alejarse cuanto sea posible de sus hermanos en deseos y ambiciones, para gozarse uno con otro en prosperidad pero no disgustarse.

16. Contra todo eso hay que guardarse de parientes y familiares y algunas veces de nuestra esposa, que añade a nuestra ambición palabras dañinas: «Tu hermano arrambla E
con todo y es además objeto de admiración y cuidado, en cambio nadie se junta contigo ni gozas de ningún honor». «Yo tengo», podría decir un hombre sensato, «un hermano importante y participo al máximo de su poder». Así Sócrates decía preferir más como amigo a Darío que a un dárico[54], y para un hermano con buen sentido no es un bien menor que la riqueza, la magistratura o la elocuencia un hermano magistrado, o rico o que sobresale en fama por el poder de su discurso.

Pero aunque de este modo se suavizan muchísimo las desigualdades surgen en seguida otras diferencias por la F
edad entre hermanos mal educados. Pues los mayores, generalmente por estimar justo el mandar siempre a los más jóvenes, precederles y tener más en toda clase de fama y de poder, se hacen pesados y enfadosos; los jóvenes a su vez, mostrándose revoltosos y atrevidos, se ejercitan en despreciarlos y empequeñecerlos. Por eso los últimos, en la idea de ser desdeñados y apartados, huyen sus consejos y los consideran con desagrado; los otros, aun apegados siempre 487

[54] El dárico *(dareikòs statḗr)* era una moneda persa del valor de una estátera. Su nombre, dado por los griegos, parece derivar del del rey persa Darío.

a su superioridad, temen el progreso de aquéllos como su propia destrucción. Pues como a propósito de un favor se estima que quien lo recibe debe juzgarlo mayor y quien lo da más pequeño, así cualquiera que aconsejase al mayor no considerar grande su edad y al joven no pequeña, apartaría a ambos de la arrogancia y de la despreocupación, del ser despreciado y de despreciar. Pero puesto que para un hermano mayor es adecuado preocuparse, guiar y aconsejar a
B un hermano más joven, para éste honrar, emular y seguir al mayor, que el cuidado de aquél sea más el de un camarada que el de un padre, que haya más persuasión que mando, que haya alegría por los aciertos y buenas palabras en el reproche y en la coerción si yerra, que no sólo haya buen deseo sino también humanidad. En la emulación del más joven, en cambio, que haya imitación, no rivalidad. Pues la imitación es propia de quien admira, la rivalidad de quien envidia. Por eso se ama a quienes quieren ser semejantes, se oprime y se daña a quienes quieren ser iguales. Entre los muchos honores que deben conceder los jóvenes a los ma-
C yores, la obediencia goza del mayor crédito y obra en unión del respeto un afecto firme y una gratitud que cede a su vez el favor. Así también Catón[55], que desde su infancia trataba a su hermano mayor, Cepión, con muestras de obediencia, mansedumbre y respeto, finalmente, cuando eran los dos hombres, tanto se le avino y de tanta confianza hacia sí lo llenó que ni hacía nada sin saberlo él. Se recuerda que, una vez que Cepión había sellado una carta con un testimonio, Catón, llegado después, no quiso sellarla. Cepión, tras pedir la carta, quitó su propio sello antes de saber por qué su
D hermano no confió sino que sospechó del testimonio. Es

[55] Cf. *Vida de Catón el Menor* III (761B). Q. Servilio Cepión era hermanastro de Catón.

manifiesto también el gran respeto que por Epicuro sentían sus hermanos[56] por su afecto y cuidados, admirados también por otras cosas y en especial por su filosofía. Pues incluso si erraban en su opinión, persuadidos desde la infancia y diciendo que nadie es más sabio que Epicuro, sin embargo son dignos de admiración tanto quien los dispuso así como ellos así dispuestos. Sin embargo también entre los filósofos modernos, Apolonio el peripatético[57] refutó a quien le decía que su fama era incompartible, al hacer a su hermano Soción más famoso que él. A mí también, de entre los muchos favores que agradezco a la fortuna, me ha acompañado y me acompaña en todo lo demás el afecto de mi hermano Timón[58]; nadie de quienes tratan algo conmigo E lo ignora y menos vosotros, mis amigos.

17. Es cierto que deben precaverse otras afecciones en edades semejantes y cercanas de los hermanos, pequeñas pero continuadas y numerosas, que provocan un cuidado pernicioso de molestarse y excitarse por todo que concluye en odios y animosidades incurables. Comenzando a tener diferencias por niñerías, por la cría y competición de animales, como la de codornices o gallos[59], después por las luchas de muchachos en la pales-

---

[56] Véase *Suav. viv. Epic.* 1100A; EPICURO, frag. 178 (USENER, *Epicurea*, pág. 155).

[57] Este Apolonio no nos es conocido más que por este apunte de Plutarco. Soción, su hermano menor, sería el autor de *La sucesión de los filósofos*. Pero, como señala la *Realencyclopädie*, s. v. *Apolonios*, en el número 92 de este nombre, es difícil dar una mayor precisión temporal, que depende de la respuesta a qué Soción es el mencionado aquí.

[58] Timón figura en *Quaest. conv.* I 2 y II 5.

[59] Sobre las competiciones de codornices y gallos cf. la nota 65 al tratado *Tranq. an.*

tra, en las cacerías de perros y en las rivalidades por caba-
F llos, ya no pueden dominar ni hacer cesar en las cosas importantes su afán de lucha y honores. Como los griegos más poderosos de mi tiempo, dividiéndose por su interés en bailarines y citaredos, después enfrentándose constantemente por los baños, los pórticos y las salas de banquete en Edepso[60], luchando por terrenos y cortando y desviando
488 conducciones, se volvieron tan salvajes y se corrompieron de tal modo que, privados de todo por el tirano[61], convertidos en desterrados, pobres y, casi se puede decir, en personas diferentes de las anteriores, sólo permanecieron iguales en su odio recíproco. Por ello es por lo que no debe combatirse menos contra la rivalidad y los celos que afloran entre los hermanos respecto a cosas pequeñas en sus comienzos, ocupándose en ceder, dejarse derrotar y alegrarse más en favorecerlos que en vencer. Pues los antiguos llamaron victoria Cadmea no a otra sino a la de los hermanos en torno a Tebas, por ser la más vergonzosa y funesta[62].

¡Y qué pues! ¿No producen ya los negocios muchos
B pretextos de contradicciones y diferencias incluso en quienes parecen moderados y benignos? Y mucho. Pero ahí también hay que vigilar para que los negocios combatan por sí mismos, sin añadirles, como un anzuelo, ninguna pasión surgida de la rivalidad o de la ira, sino que, observando en común, como sobre el fiel de la balanza, la inclinación de la

---

60 Baños termales de aguas sulfurosas situados en Eubea. De sus recursos naturales para producir una agradable estancia habla PLUTARCO en *Quaest. conv.* 667C-D.

61 Con este término se referiría Plutarco al emperador Domiciano según conjetura de Reiske (*apud* HELMBOLD, *op. cit.*, pág. 300, n. *b.*). En cambio C. P. JONES, *op. cit.*, pág. 70, piensa que es Nerón el aludido.

62 Los hermanos son Eteocles y Polinices, hijos de Edipo y Yocasta, que se dieron mutuamente muerte.

justicia y traspasando rápidamente la duda de juicios y arbitrajes, la purifiquemos antes de que revestida como de una pintura o una mancha se vuelva indeleble e imposible de lavar. Debemos después imitar a los pitagóricos, quienes sin ser parientes por su linaje sino participando de una doctrina común[63], si se enfadaban hasta el ultraje por causa de la ira C se separaban antes de la puesta del sol después de haberse dado la mano y haberse saludado mutuamente. Pues como no es nada importante un absceso con fiebre, pero si ésta permanece tras haber bajado la inflamación, parece una enfermedad que tiene incluso un origen profundo, así la disensión entre hermanos que ha cesado después de un asunto es propia de este asunto, pero si permanece, este asunto era un pretexto, por tener una causa maligna y ulcerosa.

18. Es conveniente oír una decisión judicial entre hermanos de raza bárbara, sucedida no sobre el trozo de una D pequeña finca ni por esclavos o rebaños de ovejas sino sobre el Imperio Persa. Pues cuando murió Darío unos estimaban que debía reinar Ariamenes, que era el mayor de la descendencia, otros que Jerjes, cuya madre era Atosa, hija de Ciro, y que había nacido siendo ya rey Darío[64]. Ariamenes descendió de Media no en son de guerra sino tranquilo como para un proceso. Jerjes se hallaba allí y hacía lo adecuado a un rey. Después de haber llegado su hermano puso a un lado la diadema e inclinó la tiara que los reyes llevan recta, salió a su encuentro y lo saludó y enviando regalos ordenó a que los portadores dijeran: «Con éstos te honra tu E

---

[63] La «doctrina común» serán los *akroámata* de Pitágoras. Véase JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* 82 ss.

[64] HERÓDOTO (VII 2-3) cuenta esta elección de otra manera, como sucedida en vida de Darío. PLUTARCO lo relata también en *Reg. et. imp. apophth.* 173B-C.

hermano Jerjes. Si es proclamado rey por el juicio y el voto de los persas, te concede ser el segundo después de él». Y Ariamenes dijo: «Yo acepto los dones pero considero que el reino de Persia me pertenece por derecho. Guardaré para mis hermanos el honor después de mí y para Jerjes, que será el primero de ellos». Cuando llegó el juicio los persas designaron a Artabanes, hermano de Darío, como juez, pero Jerjes esquivaba la decisión de éstos, el ser juzgado por aquél, confiando en el pueblo. Atosa, su madre, le reprochó: «¿Por qué huyes de Artabanes, hijo mío, que es tu tío y el
F mejor de los persas? ¿Por qué temes tanto el proceso en el que también es hermoso el segundo puesto, ser juzgado hermano del rey de Persia?». Persuadido así Jerjes, una vez pronunciados los discursos, Artabanes manifestó que el reino era propio de Jerjes. Ariamenes al punto se puso en pie y se prosternó ante su hermano y tomándole la diestra hizo sentar a su hermano en el trono real. Desde este momento se hizo mayor ante él y se le presentó como favorable, de modo que comportándose con valor en la batalla de Salamina
489 cayó defendiendo la fama de aquél[65]. Que esto, pues, sea un modelo puro e irreprochable de buen espíritu y magnanimidad.

Alguien reprocharía a Antíoco su afán de reinar, pero admiraría que no se borrase por causa de éste su amor por su hermano. Combatía, en efecto, por el reino contra Seleuco, aun siendo su hermano menor, y tenía a su favor a su madre[66]. Pero cuando la guerra estaba en su apogeo, Seleuco trabó batalla contra los gálatas y fue vencido; no aparecía por parte alguna sino que se le creía muerto, al haber que-

[65] Cf. *Vida de Temístocles* XIV (119D-E).

[66] La anécdota de la disensión entre Antíoco y Seleuco la narra también PLUTARCO en *Reg. et imp. apophth.* 184A. De la derrota de Seleuco vuelve a hablar más adelante en *Garr.* 508D.

dado destrozado su ejército al mismo tiempo por los bárbaros. Sabiéndolo Antíoco dejó la púrpura y tomó un manto
obscuro y, haciendo cerrar el palacio real, hacía duelo por B
su hermano. Poco después, tras oír que se había salvado y que reunía de nuevo otro ejército, salió afuera e hizo sacrificios a los dioses, y a las ciudades que gobernaba ordenó hacer sacrificios y portar coronas.

Los atenienses, que han forjado extrañamente un mito sobre la discordia entre los dioses, le han agregado una rectificación no insignificante de su rareza[67], pues siempre suprimen el segundo día del mes Boedromio[68] en la idea de que en aquél ocurrió la disputa entre Posidón y Atenea. Pues bien, ¿qué nos impide, cuando estamos querellados
con familiares y parientes, poner en el olvido aquel día y C
considerarlo uno de los nefastos, pero no olvidamos, por uno solo, de los muchos y hermosos días en los que nos criamos y vivimos juntos? ¿O es que en vano y para nada la naturaleza nos dio mansedumbre y resignación, hija de la moderación, o es que no debemos usar de ellas más con los parientes y familiares? No menos que conceder el perdón a quienes yerran, muestra benevolencia y afecto el pedirlo y aceptarlo cuando somos nosotros los ofensores. Por eso no debemos despreocuparnos de quienes están irritados y no corresponder a sus disculpas, sino incluso prevenir su ira
con la súplica, cuando hemos errado nosotros mismos, y de D
nuevo su súplica con el perdón cuando somos nosotros los agraviados.

Euclides el socrático es famoso en las escuelas porque al oír palabras imprudentes y brutales de su hermano, que le

---

[67] Cf. *Quaest. conv.* 740F-741B, cuestión 6, que está incompleta.

[68] Este día del Boedromio (aproximadamente septiembre) era el que se suprimió en el calendario de Metón para hacer coincidir el mes lunar con el solar.

decía: «¡Ojalá perezca si no me tomo venganza de ti!», dijo: «Y yo, si no te persuadiera a cesar en tu cólera y amarme como antes me amabas»[69].

Respecto al rey Éumenes, es un hecho, no una palabra, lo de que no ha dejado a nadie una posibilidad de superación en mansedumbre[70]. Perseo, el rey de Macedonia, que
E era su enemigo, preparó hombres para matarle. Éstos le tendieron una emboscada cerca de Delfos, sabiendo que vendría a pie desde el mar al santuario del dios. Poniéndose detrás de él le arrojaron grandes piedras contra la cabeza y el cuello por las que, cegado, cayó a tierra como muerto. El rumor se expandió por todas partes y algunos amigos y servidores llegaron a Pérgamo, creyendo haber venido como mensajeros de la desgracia. Átalo, el mayor de sus hermanos, hombre moderado y mejor que todos para Éumenes, no
F sólo fue proclamado rey y recibió la diadema, sino que también desposó a Estratonice, la mujer de su hermano, y tuvo relaciones con ella. Cuando se anunció que Éumenes vivía y estaba de regreso, depositando la diadema y tomando las lanzas como acostumbraba, salió a su encuentro con los demás lanceros. Éste le estrechó la mano amablemente y saludó a la reina con respeto y amistad. Después de vivir no poco tiempo sin reproches ni sospechas murió, tras haber comprometido su reino y su esposa a Átalo. ¿Qué hizo éste entonces? Tras morir Éumenes no quiso reconocer ni a uno solo de los muchos
490 hijos que le había dado su mujer, sino que criando y educando al hijo de aquél le dejó la diadema y lo proclamó rey[71].

---

[69] También en *Coh. ira.* 462C.

[70] Es Éumenes II de Pérgamo. La anécdota también en *Reg. et imp. apophth.* 184B. De él y de sus hermanos también se ha hecho mención antes en 480C.

[71] El verbo que hemos traducido por 'reconocer' designa realmente la ceremonia en la que el esposo levanta en brazos al hijo habido y así lo re-

Sin embargo Cambises, atemorizado por un sueño en la idea de que su hermano reinaría sobre Asia, sin esperar ninguna manifestación ni prueba lo mató[72]. Por eso cayó el gobierno de la sucesión de Ciro al morir él y reinó el linaje de Darío, hombre que sabía dar parte no sólo a sus hermanos sino también a sus amigos en sus asuntos de poder. B

19. Todavía debe recordarse aún y guardar, en las rencillas entre hermanos, aquello de tratar y acercarse entonces especialmente a sus amigos, huir en cambio y no recibir a los enemigos, imitando al menos esa costumbre de los cretenses, quienes sublevándose muchas veces y combatiendo unos contra otros, se reconciliaban y unían cuando atacaban desde fuera enemigos. Y eso era lo que ellos llamaban 'sincretismo'[73]. Pues algunos, como el agua, influyendo en quienes se relajan y separan trastornan familiaridad y amistad, odiando a ambos de una parte y de otra atacando en lo que más cede por debilidad. Con el amante los amigos jóvenes y sin malicia comparten el amor, con quien está enco- C lerizado y en diferencias contra su hermano los enemigos peor dispuestos parecen compartir indignación y cólera. Así, la gallina de Esopo[74] dijo al gato, cuando, pretextando buena voluntad, se informaba de cómo se encontraba de su enfermedad: «Bien si tú estás lejos». Del mismo modo, a un hombre de tal calaña, que mete cizaña sobre la desavenencia, hace preguntas e intenta desenterrar secretos, hay que

---

conoce como suyo. Aquí se usa en un sentido no literal si se piensa que los hijos de Átalo no eran recién nacidos. El hijo de Estratonice reinó como Átalo III.

[72] Cambises hizo matar a su hermano Esmerdis, según cuenta HERÓDOTO (III 3).

[73] Cf. el *Etymologicum Magnum*, s. v. *syncretísai.*

[74] *Fábulas* 16.

decirle: «Yo, por lo menos, no tendré ningún problema con mi hermano, si ni yo ni él prestamos atención a los calum-
D niadores». Pero, en realidad, no sé cómo estando mal de los ojos creemos que se debe volver la vista a colores y cuerpos que no hieren ni reverberan[75], mientras que viviendo entre reproches, iras y sospechas contra hermanos sentimos alegría y nos comunicamos con los perturbadores, cuando estaría bien esquivar y pasar inadvertidos a los enemigos y convivir, gastar más los días en compañía de sus parientes, familiares y amigos e incluso, visitando a sus mujeres, explicar nuestras razones y franquearnos[76]. Con todo, según se dice, los hermanos no deben encontrar en medio una piedra
E cuando caminan, algunos se molestan si cruza un perro, e incluso temen otras muchas cosas semejantes de las cuales ninguna dividió la concordia de los hermanos, pero tropezando por medio y golpeándose con personas cínicas y calumniadoras no lo advierten.

20. Por esto, como sugiere la concatenación de mi discurso, bien dijo Teofrasto que «si son comunes los bienes de los amigos, con mayor razón los amigos de los amigos deben ser comunes»[77]. Esto no menos podría aconsejarlo cualquiera a los hermanos, porque las compañías y relaciones con otros, privadamente y por separado, alejan y apartan a los unos de los otros. Pues a el amar a otro sigue inmediatamente el disfrutar con otros, emular a otros y ser atraídos por otros. Las amistades, en efecto, configuran el carácter, y

---

[75] Igual comparación en *Tranq. an.* 469A. Véase allí n. 44.

[76] Véase *infra*, cap. 21 (491D), igual reflexión.

[77] Frag. 75 Wimmer, citado por Plutarco también en *Adulat.* 65 A, aunque sin mencionar a Teofrasto. El proverbio *koinà tà tôn phílōn* aparece citado en Arist., *Ética Nicomáquea* VIII 9 (1159b 30); Menandro, *Adelphoe*, frag. 10 Koerte.

no hay señal mayor de la diferencia de caracteres que la
elección de amigos diferentes. Por eso ni el comer y beber F
con un hermano, ni el jugar y pasar los días con él es tan
concluyente para la concordia como el compartir amor y
odio, el disfrutar de la convivencia de las mismas personas
y, a su vez, aborrecer y esquivar a los mismos. Pues las
amistades comunes no soportan siquiera calumnias ni dis-
gustos, por el contrario, incluso si surge algún motivo de ira
o reproche se disuelve entre los amigos, que lo recogen y lo
dispersan si son íntimos con ambos, y por ambos se inclinan
juntamente en buena voluntad. Así como el estaño junta el 491
bronce roto y lo suelda con el contacto de cada extremo, por
ser íntimamente afín, así el amigo común y bien adaptado a
ambos hermanos intensifica su afecto. Los que, por el con-
trario, son desiguales e incapaces de unión crean, como no-
tas en la escala musical, desacuerdo en lugar de armonía[78].
Es posible entonces dudar si Hesíodo dijo o no con razón:

Ni tampoco igualar a un compañero con un hermano[79].

Pues el amigo común que es prudente, como se ha dicho, B
mezclado más bien con ambos, será un lazo de amor frater-
no. Pero Hesíodo, al parecer, sintió temor por la mayor
parte de amigos vulgares por sus celos y egoísmo.

Atendiendo, pues, a lo que está bien, aunque se conceda igual afecto a un amigo, sin embargo deben guardarse

---

[78] Alude al sistema musical de cuatro notas o tetracordio. La lira primitiva tenía dos tetracordios. Cuando éstos están separados por un intervalo hay 'disyunción' o desacuerdo, cuando unidos por una nota común 'ligazón' o armonía. Sobre estos problemas puede leerse C. Sachs, *La música en la antigüedad*, Barcelona, 1934, págs. 98 ss., y Fr. A. Gevaert, *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité*, II, Hildesheim, 1965 (repr. 1875), págs. 255 ss.

[79] Hesíodo, *Trabajos y Días* 707.

siempre los primeros puestos al hermano en magistraturas y gobierno, en las invitaciones y relaciones de los poderosos, en cuantas cosas son para la gente sobresalientes y de fama, devolviéndoles la dignidad y estima adecuadas por naturaleza. Pues lo más en estos asuntos no es tan importante para el amigo cuanto lo menos resulta para un hermano vergonzoso y humillante.

Con todo, respecto a ese tema ya han quedado escritas
c en otro lugar mis opiniones con más extensión[80]. Pero ese verso de Menandro, lleno de razón:

Nadie que ame ve con gusto que le desdeñen[81],

nos recuerda y enseña a ocuparnos de los hermanos y a no tenerlos en menos, confiando en la naturaleza. También el caballo es por naturaleza amigo del hombre, y el perro de su amo, pero si no alcanzan cuidados y solicitud se vuelven ajenos y sin afecto. También el cuerpo es lo que más congenia con el alma, pero descuidado y despreciado por ella no quiere colaborar sino que la daña y abandona sus actividades.

D **21.** La preocupación por los propios hermanos está bien, pero aún es mejor manifestarse siempre benévolo y afectuoso con sus suegros y yernos en toda circunstancia, saludar y comportarse amistosamente con servidores atentos a sus amos, sentir gratitud por los médicos que los cuidan y por los amigos fieles que, animosamente, han soportado con ellos viajes o campañas. A la esposa del hermano hay que considerarla y honrarla como lo más santo de las cosas sagradas, hablar bien de ella a su marido si la honra, compa-

---

[80] Véase *supra* el cap. 5.

[81] MEN., frag. 744 KOERTE. Cf. *Amic. mult.* 95D.

decerla si la descuida, suavizarla cuando está irritada. Si comete alguna pequeña falta debe mediarse y apaciguar a su marido. Incluso si surge en privado alguna desavenencia con el hermano, debe uno quejarse ante ella y hacer que se E borre el motivo del reproche. Debe disgustar sobre todo la soltería del hermano y su falta de hijos, exhortándole y censurándole de todas formas para que contraiga matrimonio y se comprometa en relaciones legítimas. Una vez que tenga hijos, más visiblemente ha de tenerse afecto por él y respeto por su mujer. Con sus hijos se ha de ser benévolo como con los propios y aún más tierno y dulce, para que si cometen los yerros propios de jóvenes no huyan ni se hundan, por temor al padre o la madre, en compañías viles y despreciables, sino que tengan un recurso y refugio que a un tiempo aconseja e intercede con afecto. Así también Platón apartó a F su sobrino Espeusipo de una gran relajación y desenfreno, ni diciéndole ni haciéndole nada desagradable, sino que mostrándose benévolo y sereno con él cuando huía los regaños y censuras de sus padres, le infundió un gran respeto 492 y afán por él y por la filosofía[82]. Sin embargo, muchos amigos le acusaban de no amonestar al muchacho. Él decía que incluso le amonestaba mucho al proporcionarle mediante su vida y su comportamiento la comprensión de la diferencia de lo bueno con lo vergonzoso[83].

A Alevas, el tesalio, que era insolente y soberbio, su padre le contenía y le trataba con dureza, pero su tío lo aceptaba así y se lo atraía. Cuando los tesalios enviaban habas B marcadas[84] al dios de Delfos para la elección del rey, su tío

---

[82] Helmbold señala cómo este modo de educar corresponde a lo que se lee en PLATÓN, *Carta VII* 343e ss.

[83] Cf. *Adulat.* 71F.

[84] Hay que sobreentender *kyámous* con el adjetivo *phryktoús*. Estas habas marcadas era lo que se echaba a suertes. Sobre este modo de adivi-

incluyó una en favor de Alevas a escondidas de su padre. Al elegir a éste la Pitia su padre negó que hubiera incluido la haba por él y a todos les parecía que se había producido un error en las transcripciones de los nombres. Por eso enviaron una nueva embajada y volvieron a preguntar al dios. Pero la Pitia, como confirmando su primera respuesta, dijo:

Hablo ciertamente del pelirrojo[85], *el muchacho que parió Arquedique.*

De ese modo Alevas fue designado rey por el dios gracias al hermano de su padre y él mismo superó con mucho a todos sus predecesores y llevó a su pueblo a un gran poder y gloria.

c Pero, sin duda, complacido y honrado por los éxitos, honores y cargos de los hijos de un hermano se debe acrecentarlos, impulsarlos hacia el bien y alabarlos sin tasa en sus aciertos. Pues si es importuno quizás alabar al propio hijo, al del hermano es noble, y no egoísta sino honesto y verdaderamente divino. Pues yo creo que incluso este nombre[86] hace bien de guía hacia el afecto y amor de los sobrinos. Pero es menester emular también a los seres superiores. Heracles, que engendró sesenta y ocho hijos, no amó menos a su sobrino que a ninguno de ellos y aún ahora Yolao[87]

---

nación véase R. Flacelière, *Adivinos y oráculos griegos* [*Devins et oracles grecs*], Buenos Aires, págs. 54-56.

[85] Cf. Arist., frag. 497 Rose, de la perdida *Constitución de los Tesalios,* donde dice que este rey, Alevas, *ho pyrrhós,* esto es, «el pelirrojo», organizó su país, dividiéndolo en cuatro distritos. Alevas vivió en el s. vi a. C.

[86] *theîos* significa 'tío' y 'divino'.

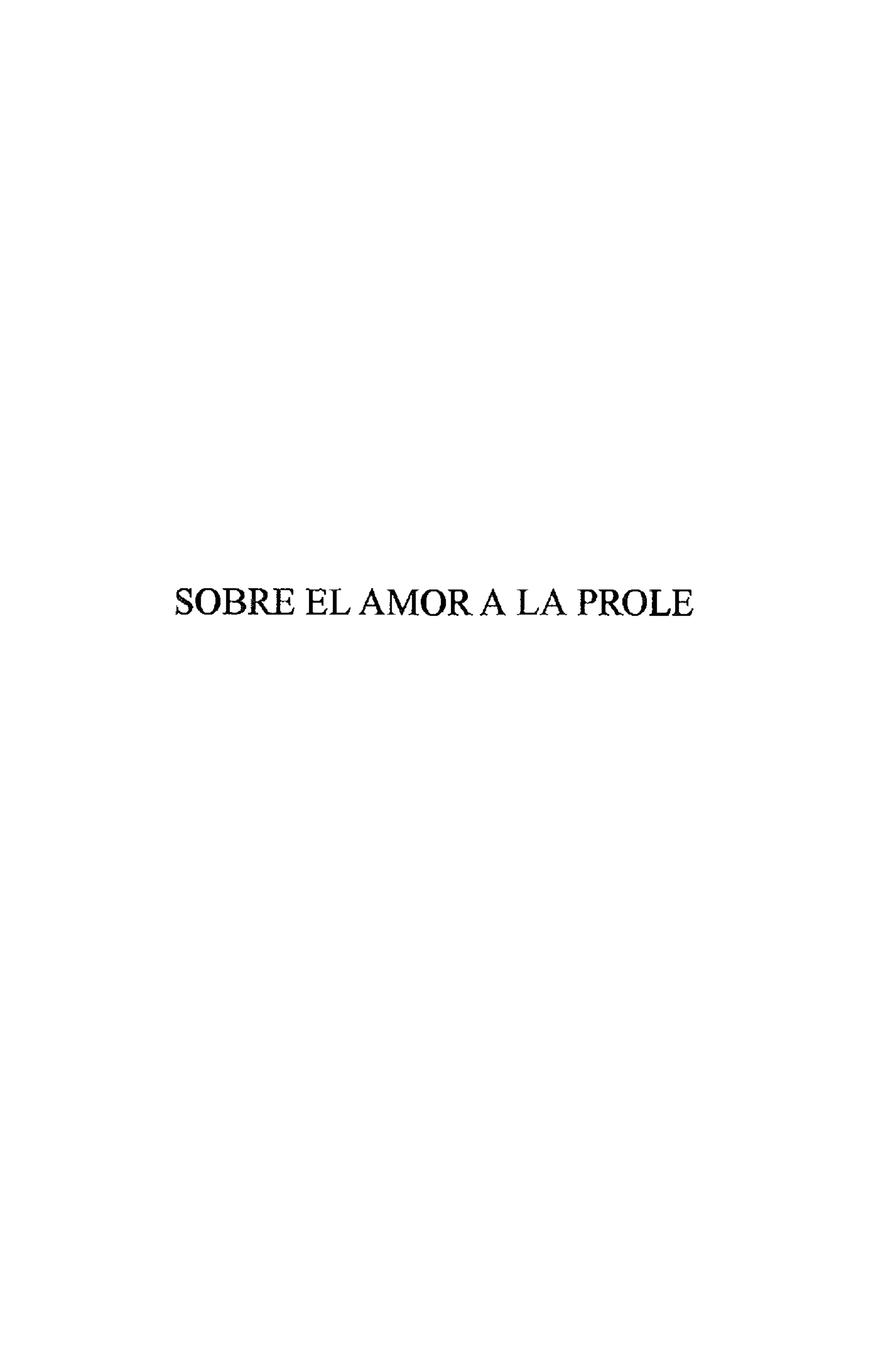
[87] Yolao, hijo de Ificles y Automedusa, era el auriga de Heracles. Intervino con él en casi todos sus trabajos.

comparte en todos los lugares altar con él y le hacen súplicas llamándole ayudante de Heracles. Cuando su hermano D Ificles[88] cayó en la batalla de Lacedemonia, Heracles, lleno de aflicción, abandonó el Peloponeso. Y Leucótea[89], al morir su hermana, crió a su niño y lo consagró como dios con ella. De ahí que las mujeres en las fiestas de Leucótea, a la que llaman Matuta, no tomen en los brazos y honren a sus propios hijos sino a los de sus hermanas.

---

[88] Hijo de Alcmena y Anfitrión y por tanto hermanastro de Heracles. Cf. *Quaest. rom.* 285F.

[89] Leucótea es la diosa marina en la que se transformó Ino después de arrojarse al mar y ser recogida por las Nereidas. Así aparece ya identificada en *Odisea* V 333-335, cuando da su velo a Ulises. Ino crió a Dioniso a la muerte de Sémele. Véase también *Quaest. rom.* 267D-E. La identificación con la diosa romana Matuta se halla asimismo en *Vida de Camilo* V (131B-C).



SOBRE EL AMOR A LA PROLE

INTRODUCCIÓN

Esta pequeña obra de Plutarco no podría ser una de esas que «deleitan incluso a quienes han endurecido su corazón contra él (pienso en sus editores)» como con humor dice Helmbold[1] a propósito del *De garrulitate* —y nosotros cambiaríamos editores por traductores en este caso—. Lo único que podría decirse en su descargo es que ofrece enteramente la impresión de ser un esbozo, luego abandonado por el autor, y que sus herederos piadosa pero no inteligentemente decidieron publicar. El primer capítulo es declamatorio y está todo él rehecho a base de conjeturas por la tremenda corrupción del texto. El segundo, después de aludir a legislaciones pretéritas que favorecían el matrimonio, pasa a ser un catálogo sobre el amor a la prole en diversos animales. En varios ejemplos coincide con *De sollertia animalium,* pero siempre con mayor imperfección, lo que da pie a pensar en su mayor antigüedad y su condición de apuntes abandonados que sirvieran de modelo. El tercero es una aburridísima exposición sobre la condición femenina en cuanto a su maternidad, y ahí empieza a mostrarse ya que los humanos no son inferiores a las fieras en el amor a la

---

[1] W. C. Helmbold, *Plutarch's Moralia,* VI, Cambridge (Massachusetts), 1939 (reimp. 1962), pág. 395.

progenie. En el cuarto y quinto, donde se incide con mayor fuerza en este tema y en la fuerza de la naturaleza en el amor a los hijos, pensamos que se nos aparece más claramente el autor, con mayor amenidad y gran número de citas, y cuando vamos reconciliándonos con él la obra termina *ex abrupto*.

Hay autores como Döhner y Weissenberger que quisieron demostrar la no autenticidad de la autoría de Plutarco[2], otros como Volkmann[3] piensan que se trata de un epítome; pero a pesar de alguna inobservancia del hiato, el escrito, tanto en pensamiento como en lengua y estilo, es auténticamente plutarqueo, como afirma Ziegler[4]. Se trataría, pues de una obra inacabada del período de su juventud y probablemente anterior a *De sollertia animalium* y *Bruta animalia ratione uti,* con los que tiene alguna relación[5].

Este opúsculo no figura en el «Catálogo de Lamprias».

---

[2] *Quaestiones Plutarcheae III,* Misenae, 1862, págs. 26 ss. y *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea,* Würzburg, 1895, págs. 66 ss., citados en la introducción de la edición teubneriana (*Moralia III,* de PATON, POHLENZ y SIEVEKING) y recogidos por ZIEGLER, *RE* XXI 1, 1951, col. 744.

[3] R. VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea,* Berlín, 1869, págs. 186 ss.

[4] R. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia, RE* XXI 1, 1951, cols. 743-744.

[5] Véase HELMBOLD, *op. cit.,* pág. 329, sobre la cronología de esta obra donde disiente de esta posible cronología que ya sustentó A. DYROFF en *Die Tierpsychologie des Plutarchs von Chaeronea,* Programm Würzburg, 1897. Si se piensa que de estas dos obras plutarqueas citadas, Ziegler sitúa la primera de ellas como concebida después del 79 y seguramente escrita hacia el 80, no resulta demasiado fuera de lugar tal suposición.

SOBRE EL AMOR A LA PROLE

1. Juicios de apelación y recursos a tribunales extranje-
ros fueron concebidos al principio por los griegos en su des- B
confianza recíproca, necesitados de una justicia ajena como
de otro bien necesario no producido entre ellos. ¿No es así
como también los filósofos por sus desavenencias mutuas
apelan en algunos problemas a la naturaleza de los animales
irracionales como a una ciudad de otro país y remiten su
juicio a las afecciones y costumbres de aquéllos, en la idea
de que son ininfluibles e incorruptibles? ¿O es también esto
una acusación a la humana maldad, el que, dudando noso-
tros respecto a los asuntos más necesarios e importantes,
busquemos en los caballos, los perros y las aves cómo nos C
vamos a casar nosotros mismos, cómo engendrar y criar los
hijos (como si no existiera entre nosotros ninguna manifes-
tación de la naturaleza) e invocar las costumbres y las afec-
ciones de los animales salvajes y acusar a nuestra vida de un
gran desvío y transgresión de las reglas en contra de la natu-
raleza, por habernos confundido y perturbado desde el
mismo comienzo acerca de los principios? Pues en aquéllos
la naturaleza guarda su singularidad pura, sin mezcla y
simple, pero en los hombres, por obra de la razón y la cos-
tumbre, ha experimentado lo que el aceite por los perfumis-

tas, mezclada con muchas opiniones y juicios añadidos, se ha vuelto suave y variopinta, pero no ha conservado nada
D propio. No nos asombremos de que los animales irracionales sigan más a la naturaleza que los racionales porque más que los animales lo hacen las plantas, a quienes no se ha concedido imaginación, ni impulso o deseo de otras cosas que las sacuda lejos de lo que se ajusta a la naturaleza, sino que, como encerradas en una cárcel, permanecen dominadas, marchando siempre por el único camino por el que aquélla les guía. En las fieras no existe en demasía la versatilidad, la singularidad y libertad de la razón y, aun teniendo impulsos y deseos irracionales y yendo frecuentemente por caminos errantes y en círculo, no se separan muy lejos, como sujetas por el ancla de la naturaleza, quien les muestra el camino recto como a un asno que marcha bajo riendas y bocado. En cambio en el hombre la razón, que no
E tiene amo y es absoluta, encontrando unas veces unos desvíos y novedades, otras otros, no ha dejado ninguna huella visible ni evidente de la naturaleza[1].

2. Mira qué grande es en los animales respecto a sus uniones lo conforme a naturaleza. En primer lugar no observan leyes contra el celibato o el matrimonio tardío, como los ciudadanos de Licurgo y de Solón[2]. Ni temen la pérdida de sus derechos civiles por la falta de hijos ni persiguen ho-

---

[1] Este capítulo, especialmente corrupto, ha sido salvado por todo género de conjeturas, de lo que da buena cuenta la longitud del aparato crítico de la edición teubneriana.

[2] Cf. *Vida de Licurgo* XV 1-3 (48C); *Vida de Lisandro* XXX 7 (451A). Véase también *Apophth. lac.* 227F. En cambio nada se dice sobre esto en la *Vida de Solón*.

nores por tener tres[3], por lo que muchos romanos se casan y procrean no para tener herederos sino para poder heredar. Además el macho no se une a la hembra en cualquier época, porque no tienen el placer como finalidad sino la genera-
ción y la procreación. Por eso en la estación del año que trae F
vientos fecundos y una temperatura favorable para los apareamientos[4] llega para ello al macho la hembra dócil y deseable, adornada con olor suave de la piel y con el arreglo propio de su cuerpo, llena de rocío y de hierbas[5]. Pero cuando advierte que ha concebido y está preñada se retira
decorosamente y hace previsiones para su preñez y la sal- 494
vación de su criatura. No es posible hablar suficientemente de sus acciones, excepto que cada uno de ellos es uno solo en el amor a su prole, en sus previsiones, en sus sacrificios, en su autodominio. Llamamos nosotros hábil a la abeja y creemos que

se ocupa de la rubia miel[6]

adulando la suavidad de su dulzura que nos acaricia el paladar; sin embargo miramos con indiferencia la habilidad y la industria de los demás respecto a los partos y las crianzas. Así por ejemplo el alción hembra, después de haber conce-

---

[3] PLINIO, en la *Epístola* X 2, agradece a Trajano haberle reconocido el privilegio concedido a los padres de tres hijos. Había una ley que se remontaba a Augusto que limitaba los derechos y prerrogativas de quienes tenían menos de tres hijos, la *ius trium liberorum*.

[4] En cuanto a los vientos cf. LUCRECIO, I 10-20. Sobre el poder fecundante del Favonio y para la temperatura adecuada cf. ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales* VI 18 (573a 27).

[5] En *Bruta anim.* 990C ss. se refiere PLUTARCO con más extensión a los medios de atracción de la hembra.

[6] SIMÓNIDES, frag. 43 DIEHL, 88 (593 PAGE). También en *Aud.* 41F; *Prof. virt.* 79C.

bido, compone el nido reuniendo las espinas de la aguja marina, entrelazándolas y juntando unas con otras. Lo trabaja en forma redonda y alargada como la nasa de un pescador
B y, apretando exactamente las espinas en junturas y espesor, lo expone al oleaje de modo que batido suavemente y pegado el fieltro de la superficie se vuelva impermeable. Así resulta impenetrable para el hierro y la piedra. Pero lo que es más admirable, la boca del nido está configurada tan ajustadamente al tamaño y medida del alción que no admite animal mayor ni menor y, según se dice, ni siquiera recibe la menor cantidad de agua marina[7].

C Sobre todo los gáleos son un buen ejemplo. Son vivíparos pero dejan a sus crías salir afuera y pacer, después nuevamente los recogen y los repliegan dormidos en sus entrañas[8].

La osa, que es una fiera muy salvaje y sombría, pare sus crías sin forma ni articulaciones, pero moldeando sus membranas con la lengua, como con una herramienta, parece que no sólo engendra sino también fabrica a su hijo[9].

El león de Homero,

a quien, cuando lleva sus cachorros, lo encuentran en el [bosque
unos cazadores, pero él está orgulloso de su fuerza,
y tira hacia abajo el entrecejo que le cubre los ojos[10],

---

[7] En *Soll. anim.* 983C-D hace PLUTARCO una descripción de la fabricación del nido mucho más completa y perfecta; cf. ELIANO, *Historia de los animales* IX 17.

[8] Sobre los gáleos o perros marinos (una especie de tiburón), es también más exacta y hermosa la exposición de PLUTARCO en *Soll. anim.* 982A; cf. también EL., *Hist. an.* II 55.

[9] EL., *Hist. an.* II 19; ARIST., *Inv. an.* 579a 24.

[10] *Il.* XVII 134-136.

¿acaso se asemeja a alguien que piensa pactar con los cazadores respecto a sus hijos? Pues, en general, el amor por la prole hace a los cobardes atrevidos, a los indolentes trabajadores, a los glotones ahorrativos. Como el ave que en Homero lleva a sus pajarillos D

cuantos bocados coge, pero a ella misma le va mal[11],

pues alimenta a sus crías a cargo de su propia hambre, retiene el alimento tomado de su estómago y lo prensa en su pico, no vaya a tragárselo inadvertidamente.

Como una perra marchando en torno de sus tiernos cacho-
[rrillos
ladra al hombre que no conoce y se apresta a luchar[12],

asumiendo, como un segundo ánimo, el temor por sus crías. E

Y las perdices[13], cuando son perseguidas con sus perdigones, les dejan volar por delante y escapar mientras ellas, urdiendo el llamar la atención de los cazadores sobre sí mismas, desde cerca giran y cuando les falta poco para ser capturadas echan a correr, después se quedan otra vez paradas y se ponen al alcance de la esperanza de aquéllos, hasta que, habiéndose arriesgado a favor de la seguridad de sus crías, han conducido muy lejos por delante a los cazadores.

En cuanto a las gallinas[14], tenemos cada día a la vista la forma en que protegen a sus polluelos, extendiendo sus alas para cubrir a unos, recibiendo con su cloquear gozoso y ca- F

---

[11] *Il.* IX 324. Cf. *Prof. virt.* 80A.

[12] *Od.* XX 14-15. Cf. *Sobre la vida y poesía de Homero* 86 (Bernardakis, VII, pág. 375).

[13] Cf. *Soll. anim.* 971C-D; Plin., *Hist. nat.* X 103; Arist., *Inv. an.* IX 8 (613b 17); El., *Hist. an.* III 16.

[14] Arist., *Inv. an.* IX 8 (613b 15).

riñoso a otros que se suben a su espalda y acuden corriendo de todas partes. Huyen de perros y serpientes si temen por sí mismas, pero si es por sus crías se defienden y combaten por encima de sus fuerzas.

¿Pensamos entonces que la naturaleza ha hecho nacer en esos animales estos sentimientos mirando por la descendencia de gallinas, perros y osos y no más bien por avergonzarnos y herirnos cuando reflexionamos que estos son
495 modelos para quienes la siguen pero que para los insensibles son reproches por su impasibilidad, por medio de los cuales se acusa sólo a la naturaleza humana de no tener afecto gratuitamente ni de saber amar sin beneficio? Pues en los teatros recibe aplausos el que dice:

¿Qué hombre ama a otro por una paga?[15]

Sin embargo, según Epicuro, aman por una paga el padre al hijo, la madre a su niño, los hijos a sus padres[16]. Pero si las fieras comprendiesen las palabras y alguien, congregando en un teatro común caballos, bueyes, perros y aves, cambiara esa cita y exclamara: «Ni los perros aman a sus cachorri-
B llos por una paga, ni los caballos a sus potros, ni las aves a sus polluelos, sino gratuitamente y de un modo natural», reconocerá en la emoción de todos que estaba bien y verdaderamente dicho. Pues es vergonzoso, oh Zeus, que generación, partos, dolores y crianza de la prole en las fieras sean naturales y gratuitos mientras que los de los hombres sean préstamos, paga y fianza dados por interés.

3. Pero ni esta exposición es verdadera ni digna de ser oída. Pues la naturaleza, como en las plantas silvestres, vi-

---

[15] Kock, *CAF*, III, *adesp.* 218.

[16] Usener, *Epicurea,* frag. 528, pág. 320.

ñas, cabrahigos y acebuches, infunde unos principios, aun inmaduros e irracionales, de los frutos cultivados, así ha dado a los irracionales el amor por su prole imperfecto, in- C suficiente para la justicia y que no va más allá de la utilidad. En cambio al hombre, animal racional y social, introduciéndole en la justicia y la ley, en el culto a los dioses, la fundación de ciudades[17] y en la amistad, lo ha dotado como de las semillas nobles, bellas y fructíferas de estas cosas en la alegría y el amor por sus hijos, que acompaña a los primeros principios. Y ésas se hallaban en la constitución de los cuerpos. Ciertamente que la naturaleza es en cada cosa exacta e industriosa, sin falta ni exceso y «no tiene», como decía Erasístrato[18], «nada de falso valor». Lo referente a la generación, no obstante, no es posible decirlo dignamente ni tampoco es conveniente quizás implicarse con demasiada D exactitud en los nombres y términos de temas prohibidos, sino solamente comprender la buena adaptación para engendrar y parir de aquellas partes reservadas y ocultas. Con todo, basta la producción y administración de la leche para mostrar la previsión y el cuidado de aquélla. Pues de la sangre cuanto exceso de uso, por la debilidad y cortedad de respiración en las mujeres, yendo a la superficie anda errante y pesa, el resto del tiempo se ha acostumbrado y ocupado de fluir en períodos mensuales de días, habiendo abierto la naturaleza pasos y caminos para ella, lo que por E otra parte alivia y purifica el resto del cuerpo, por otra prepara la matriz como tierra fertilizada oportunamente con

[17] Se percibe un eco del mito platónico de Prometeo; cf. *Protágoras* 322a-b.

[18] Médico que vivió hacia la mitad del III a. C. Fue probablemente el cirujano y científico más notable de la época helenística. Su obra nos es conocida a través de Galeno. Véase la *Vida de Demetrio* XXXVIII (907A ss.).

trabajo y semillas. Pero cuando la matriz recibe y envuelve la semilla que ha caído, formándose una raíz[19] («pues el ombligo es lo primero que se produce en el vientre», como dice Demócrito[20], «a guisa de ancla contra el oleaje y el movimiento, cable y sarmiento» para el fruto engendrado y futuro), la naturaleza cierra los pasos mensuales y purificadores y apoderándose de la corriente de sangre se sirve de ella como alimento y riega al feto ya constituido y moldeado, hasta que habiéndose formado en números convenientes
F en su crecimiento interior necesita otro alimento y otro terreno. Entonces, pues, la naturaleza, apartando y cambiando la sangre de un uso a otro con más cuidado que un jardinero cuando riega, tiene dispuestas como unas fuentes terrenas de un manantial fluyente, que no la reciben ociosa e impasiblemente sino que pueden, por el suave calor y la blanda feminei-
496 dad de la respiración, digerirla, suavizarla y transformarla. Pues la mama tiene tal disposición y temple interior. No existen manantiales ni fuentes de la leche soltándola continuamente, sino que terminando la mama en carne llena de fuentes y que filtra tranquilamente en canales ligeros, ofrece un almacén favorable para la boca del niño y grato de tocar y de rodear.

Pero no habría ninguna ventaja en tan gran número de instrumentos para la generación, en tales arreglos, celo y previsión si la naturaleza no hubiera infundido el amor y el cuidado de la prole en las madres.

B *Pues no existe nada más desdichado que el hombre*
de todos cuantos seres respiran y caminan sobre la tierra[21].

---

[19] Arist., *Reproducción de los animales* II 7 (745b); *Inv. an.* I 12 (493a 18).

[20] Diels-Kranz, *Die Frag. der Vors.*, II, pág. 171, frag. b 128; *Fort. Rom.* 317A.

[21] *Il.* XVII 446-447, pero no están referidos a un niño sino al cadáver de Patroclo; cf. *An. corp. affect.* 500B.

Y en eso no miente el poeta si es que habla sobre el infante y recién nacido. Pues nada es tan imperfecto, sin recursos, desnudo, informe y manchado como un hombre al ser contemplado en su nacimiento. A éste solamente la naturaleza ni le dio apenas un camino puro hacia la luz[22], sino que empapado de sangre, lleno de inmundicia, más semejante a un asesinado que a un nacido no es apropiado para tocar, coger, besar ni abrazar por nadie más que por quien le ama por naturaleza. Por eso las ubres de los demás animales cuelgan bajo el vientre, pero en las mujeres están arriba en torno al C pecho para besar, rodear y abrazar al infante, como por tener por fin el parir y criar no la necesidad sino el amor.

4. Refiere este discurso a los hombres primitivos a cuyas mujeres les sucedió por vez primera parir, a los varones ver un niño nacido. Aquéllos no tenían ley que les ordenara la crianza de los hijos ni expectativas de gratitud o de recompensas por la crianza «prestada a sus hijos en la infancia»[23]. Yo afirmaría que las madres eran más bien duras y rencorosas con sus criaturas, por haber sufrido grandes peligros y trabajos:

Como cuando coge a una mujer de parto un dardo agudo, D
violento, que lanzan las parteras Ilitias,
hijas de Hera, que causan amargos dolores[24].

Estos versos dicen las mujeres que no los escribió Homero sino una Homérida[25] después de parir o mientras paría aún

---

[22] *Amat.* 758A.

[23] Platón, *Leyes* 717c; cf. *Frat. am.* 479F.

[24] *Il.* XI 269-271.

[25] Aunque el término traducido puede provocar confusión con los Homéridas o descendientes de Homero, Plutarco ha usado un adjetivo

y tenía en las entrañas la picadura del dolor, a un tiempo amarga y aguda. Pero el amor por su descendencia la doblegaba y conducía. Todavía caliente, dolorida y sacudida por sus sufrimientos no rechaza ni huye a su niño, se vuelve
E hacia él, le sonríe, le toma y le besa, sin recoger para sí nada dulce ni provechoso sino recibiéndole entre dolores y desdichas, de los pañales

los harapos
calentándolos y alisándolos, y pena sobre pena
cambiando desde la noche y durante el día[26].

Y eso ¿por qué pagas o servicios fueron realizados por aquéllos de antes? Pero ni siquiera por los de ahora, porque las esperanzas son inseguras y lejanas. El que planta vides en el equinoccio de primavera cosecha en el de otoño, si siembra trigo en la puesta de la Pléyade después recoge a su salida; bueyes, caballos y aves paren crías dispuestas para su uso. La crianza del ser humano es trabajosa, su crecimiento es lento, siendo lejana su excelencia los padres en su mayoría mueren antes de verla. No sobrevivió Neocles para ver la
F Salamina de Temístocles, ni Milcíades el Eurimedonte de Cimón, ni oyó a Pericles hablando al pueblo Jantipo, ni Aristón a Platón mientras filosofaba, ni los padres de Eurípides y Sófocles conocieron sus victorias. Los escuchaban balbucear y silabear y contemplaron los cortejos, las borracheras y los amores en que ellos se excedían como jóvenes.

---

femenino *Homerís (-ídos)* que aludiría en todo caso a una compositora y descendiente femenina del poeta.

[26] NAUCK^2, *TGF, adesp.* 7. En *Quaest. conv.* VI 6 (691D) cita PLUTARCO estos versos menos extensamente pero los pone en boca de «la famosa nodriza de los hijos de Níobe». Se han atribuido a una tragedia *Níobe* de Sófocles o de Esquilo.

De tal suerte que debe alabarse y recordarse de Eveno esto solo de lo que escribió: 497

O temor o pena es un hijo para su padre toda la vida[27].

Sin embargo no cesan de criar hijos, pero sobre todo quienes menos los necesitan. Pues es risible el que alguien crea que los ricos hacen sacrificios y se alegran cuando les nacen hijos porque tendrán quienes los cuiden y los entierren, a no ser que, por Zeus, críen hijos por falta de herederos, ¡pues no es posible hallar ni toparse con quien quiera tomar bienes ajenos!

Ni arena ni ceniza o plumas de aves de cantos varios
tan gran número amontonaría[28]

cuanto es el de los que buscan heredar.

Dánao el padre de cincuenta hijas[29],

pero si hubiera estado sin hijos, hubiera tenido más busca- B
dores de herencia, y no semejantes. Pues los hijos no tienen gratitud alguna ni por eso los cuidan ni honran, en la idea de que reciben la herencia como algo debido. En cambio oyes voces semejantes de los extraños en torno al que no tiene hijos, como en aquellos famosos versos de la comedia:

Oh Demos, báñate después de haber juzgado siquiera un caso solo,
come, deglute, traga, toma el trióbolo[30].

---

[27] Frag. 6 Diehl.

[28] Frag. *chor. adesp.* 15 Diehl; Edmonds, *Lyra Graeca* III 79, 89 (1007 Page). Cf. *Comm. not.* 1067D.

[29] Nauck², *TGF,* Eur., frag. 228, 1 del *Arquelao.* Cf. *Vit. X orat.* 837E.

[30] Aristófanes, *Caballeros* 50-51. El trióbolo, que valía media dracma, era el sueldo de los jurados o jueces de la Heliea, que había subido Cleón desde el anterior óbolo para hacerse popular.

Y las palabras de Eurípides,

Las riquezas encuentran amigos a los humanos
y tienen el máximo poder entre los hombres[31],

no son simplemente verdad si no es en relación a los hijos. C A ésos los ricos banquetean, los poderosos adulan, los oradores sólo a ellos les pleitean gratis.

Poderoso es un rico que tiene un heredero desconocido[32].

Pues, por lo menos, a muchos con muchos amigos y honores los dejó sin amigos y sin poder el nacimiento de un solo hijo. Por eso nada de provecho deriva de los hijos para la posesión de poder, sino que toda la fuerza de la naturaleza no es menor en los hombres que en las fieras.

5. Pues se oscurecen también éstas y muchas otras cosas por obra del vicio, como un pasto que brota entre semillas cultivadas. ¿O vamos a decir que ni siquiera el hombre se D ama a sí mismo por naturaleza porque muchos se degüellan o se despeñan a sí mismos? Edipo

arañó sus párpados con alfileres; al mismo tiempo san-
[grientas
sus pupilas humedecían la barba[33];

Hegesias[34] con su dialéctica persuadió a muchos oyentes a dejarse morir de hambre.

---

[31] *Fenicias* 439-440, aunque el primer verso pertenece a Sófocles, frag. 85, 1 Nauck.

[32] Kock, *CAF*, III, *adesp.* 404.

[33] Sófocles, *Edipo Rey* 1276-1277.

[34] Hegesias fue el principal representante de la escuela hedonista hacia el 290 a. C. Obtuvo el sobrenombre de *Peisithánatos*, esto es, 'Persuasor de la muerte', por su recomendación del suicidio como único método

Muchas son las formas de lo divino[35].

Pero éstas son como aquéllas enfermedades y pasiones del alma que sacan al hombre fuera de lo conforme a naturaleza, como ellas mismas testimonian contra sí mismas. Pues si una cerda destroza a su cochinillo o una perra a su cachorro, los hombres se desaniman y se conturban, sacrifican víctimas propiciatorias a los dioses y lo consideran un prodigio, como si fuera a todos conveniente por naturaleza amar y criar a su progenie y no matarla. Sin embargo, como en las E
minas centellea el oro aunque mezclado y cubierto con abundante tierra, así la naturaleza en los propios caracteres y pasiones errados manifiesta el amor hacia su descendencia. Pues si los pobres no crían hijos es por temor a que, criados peor de lo debido, se vuelvan serviles, ineducados y privados de todos los bienes[36]. En efecto, considerando la pobreza el último de los males, no soportan comunicársela a sus hijos como una enfermedad dura y enorme...

---

seguro de liberarse de las sensaciones. Véase Cicerón, *Tusculanas* I 83 y Diógenes Laercio, II 86 y 93 ss.

[35] Versos finales en *Alcestis, Andrómaca, Helena* y *Bacantes* de Eurípides. Cf. *Adulat.* 58A.

[36] En *Lib. educ.* 8E-F Plutarco se manifiesta de otra manera y opina que los pobres deben recibir también las ventajas de la educación.

SI EL VICIO PUEDE CAUSAR INFELICIDAD

INTRODUCCIÓN

Tras este largo título nos encontramos con un pequeño tratado, mutilado a su comienzo y final y de texto muy corrupto, que no aparece citado en el «Catálogo de Lamprias» y cuya autenticidad ha sido puesta en duda[1]. No obstante, el tratamiento del tema e incluso su mismo título griego, donde aparece el término *autárkēs,* concuerda con una serie de obras moralizantes de tono estoico que podría situarse en una etapa temprana de la producción plutarquea[2]. De otra parte la autenticidad parece probada por el tratamiento del hiato, que resulta en Plutarco una verdadera piedra de toque.

El contenido de la obra y su comienzo *ex-abrupto,* así como su falta de final, llevó a U. von Wilamowitz[3] a considerar este fragmento como parte de un tratado mayor, del que formaría parte con el tratado siguiente, *Si las pasiones del alma son peores que las del cuerpo,* siendo el que ahora nos ocupa continuación del otro. Por eso también, al ser un fragmento, no se encontraría citado en la lista de biblioteca-

---

[1] K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia, Realencyclopädie,* col. 93.

[2] Cf. págs. 201 ss. de la *Introduction* de J. Dumortier y J. Defradas a este tratado en el vol. VII[1] de las *Oeuvres Morales* en la colección de *Les Belles Lettres.*

[3] *Hermes* XL (1905), 161-176 (=*Kleine Schriften,* IV, págs. 208-212).

rio conocida como «Catálogo de Lamprias». Esta tesis, que resulta sumamente atractiva, no ha sido en general aceptada y ambas obritas se editan por separado.

Por último, este opúsculo fue traducido por Diego Gracián[4] con el título de: *Que la fortuna no es bastante a hacer a ningún hombre infelice y desventurado sino le ayuda su maldad propia del.*

---

[4] *Morales de Plutarco. Traduzidos de lengua Griega en Castellana. Por Diego Gracián. Impresso en Alcalá de Henares por Juan de Brocar. A.D. MDXLVIII. Con Preuilegio.*

SI EL VICIO PUEDE CAUSAR INFELICIDAD

1. ... no soportará 498

tener su cuerpo vendido por la dote,

como dice Eurípides[1] pero tiene pocos e inseguros motivos B de envidia. Para este hombre [hubiera sido mejor][2] caminar no «a través de un montón de ceniza» sino «de un incendio real»[3] y jadeando, lleno de temor y cubierto de sudor, pere-

---

[1] El comienzo *ex-abrupto* y la corrupción del texto hacen poco inteligible este pasaje. Algo lo ilumina el argumento del *Faetón* de Eurípides del que procede la cita. En esta tragedia perdida (cf. Nauck[2], *TGF,* frags. 771-786) Faetón, hijo de Climene y Mérope, rehúsa el matrimonio, propuesto por su padre, con una diosa. Entonces su madre, Climene, le informa de que su verdadero padre es el dios Helios. Faetón va ante Helios a que le cumpla la promesa hecha a su madre de concederle una petición y pide al dios su carro. Éste se lo concede. Faetón cae fulminado por un rayo de Zeus y su cadáver ardiendo incendia la cámara del tesoro del palacio de Mérope. Queda oscuro quién era la diosa. Para Wilamowitz (*Hermes* XVIII, 396 ss.) es Afrodita. Otros piensan en Selene, pero el nombre concreto permanece sin respuesta.

[2] Palabras incluidas para facilitar el sentido incompleto del pasaje al no haber adoptado las, por otra parte, complicadas conjeturas de Defradas-Dumortier, pág. 204, n. 1.

[3] Se entienden también mejor gracias al argumento de la tragedia estas palabras que son quizás una cita. El término «real» se presta en castellano

cer, aunque le hubiese ofrecido [su madre] riquezas como las de Tántalo, que no podía disfrutar por falta de tiempo.

Y aquel prudente sicionio, domador de caballos, le dio como regalo al rey de los aqueos una yegua corredora,

para no seguirle al pie de la ventosa Ilión
y gozar permaneciendo en su casa[4]

entregado a su inmenso bienestar y a un ocio sin penas. En
c cambio, quienes ahora parecen cortesanos y hombres de negocio, sin que nadie los llame se precipitan en salones, cortejos y penosas antesalas para conseguir un caballo, un broche u otra muestra de felicidad semejante.

Su esposa, con ambas mejillas ensangrentadas, había quedado en Fílace y su casa a medio acabar[5],

pero se arrastra y anda errante gastándose en esperanzas de esperanzas y en recibir insultos. Y si logra algo de lo que desea, extraviado y perdido en el vértigo de la cuerda floja de su suerte, busca cómo bajar y tiene por dichosos a los que viven sin fama pero en seguridad. Éstos, a su vez, le miran con los ojos en alto cuando marcha por encima de sus cabezas[6].

---

a confusión por su homónimo derivado de *res, rei.* Aquí está en el sentido de regio.

[4] El prudente sicionio es Equépolo. El rey de los aqueos es Agamenón. Los versos están adaptados de *Ilíada* XXIII 297-298.

[5] Cf. *Il.* II 700-701. Alude a Protesilao y su esposa Polidora, hija de Meleagro.

[6] Probablemente alude también al mito de Faetón, cuando iba con el carro de Helios por el cielo.

2. De la forma más desdichada dispone el vicio a todos los hombres, por ser creador absoluto de la infelicidad. En D efecto, no tiene necesidad ni de instrumentos ni de servidores. Pero los tiranos, al cuidarse de hacer desgraciados a los que castigan, mantienen torturadores y verdugos o imaginan cauterios y cuñas. El vicio, en cambio, sin tales preparativos, acudiendo al alma la desgasta y la destruye y llena al hombre de tristeza, lamentaciones, irritación y arrepentimiento. Y esto es una prueba: muchos callan mientras los mutilan y se revisten de fuerza cuando los azotan y, torturados con cuñas por sus amos o por los tiranos, no exhalan una queja, porque el alma, silenciosa, como con una mano E contiene y oprime el sufrimiento por medio de la razón. Pero no podrías ordenar tranquilidad a la ira, ni silencio al dolor, ni persuadirías a estarse quieto a un hombre atemorizado. Tampoco podrías convencer a quien está trastornado por el arrepentimiento para no gritar, a no mesarse los cabellos o golpearse los muslos.

¡Hasta tal punto es más violento el vicio que el fuego o el hierro!

3. Las ciudades, sin duda, cuando convocan un concurso público para construir templos o colosos[7], escuchan a los artesanos que discuten sobre la contrata y aportan cuentas y

---

[7] En la época de Plutarco era costumbre levantar estatuas colosales de los emperadores. Se sabe por Estacio, *Silvas* I 1-107, y por Suetonio, *Domiciano* 15, 2, de la estatua ecuestre colosal de Domiciano que quizás aquí evoca Plutarco, quien la habría visto en Roma en su estancia durante el gobierno de este emperador. Plutarco debió de dejar Roma aproximadamente cuando la expulsión de los filósofos por Domiciano en el año 93. Véase C. P. Jones, *Plutarch and Rome*, págs. 20 ss. Probablemente por esta época debió de escribirse esta obrita. Sobre la comparación véase P. Fuhrmann, *Les images de Plutarque*, pág. 274.

modelos. Después eligen a quien hace el mismo trabajo
F mejor y más deprisa por menos dinero. Pues bien, supongamos que se anuncia un concurso público de una vida desgraciada y que después se acercan Fortuna y Vicio, en desacuerdo, a la contrata. La una, llena de instrumentos de todo género y de una preparación múltiple para la realización de una vida desgraciada y lamentable, arrastra consigo piraterías tremendas, guerras, sangrientas mancillas de tiranos,
499 tempestades del mar y rayos del cielo. Usa también la cicuta, lleva la espada, recluta delatores, concita fiebres, remacha los grilletes, construye cárceles. Sin embargo, la mayor parte de estos males son obra más del Vicio que de la Fortuna. Pero concedamos todo a la Fortuna. Que el Vicio en pie, desnudo y sin necesidad de ninguna ayuda exterior contra el hombre, pregunte a la Fortuna cómo lo volverá infeliz y sin ánimos.

Fortuna,
¿rechazas la pobreza? Metrocles se ríe de ti [8].

Éste, que dormía en invierno entre ovejas y por el verano en los pórticos de los templos, provocó a una discusión sobre la felicidad al rey de los persas, que pasaba el invierno
B en Babilonia y el verano en la Media [9].

[8] Probablemente se trata de un verso de comedia. El personaje aludido es Metrocles de Maronea, filósofo cínico convertido a esta doctrina tras haber sido discípulo de Teofrasto. Se le considera inventor de las *Chríai* o Máximas (literalmente «Cosas útiles»), colección de anécdotas y apotegmas que se aprendían de memoria para fortificarse contra las adversidades de la vida. También aparece citado en *Tranq. an.* 468A.

[9] Sobre esta costumbre cf. *Exil.* 604C y JENOFONTE, *Ciropedia* VIII 6, 22. En ambos pasajes se refiere además que la primavera la pasaba en Susa.

¿Acaso atacas la esclavitud, las cadenas y la venta? Te desprecia Diógenes, quien vendido por unos piratas gritaba: «¿Quién quiere comprar un amo?»[10].

¿Mezclas una copa de veneno? ¿No la bebiste a la salud de Sócrates[11]? Él, amable y tranquilo, sin perder en absoluto el color ni la compostura apuró la bebida serenamente. Cuando murió, le tenían por dichoso los vivos[12] «porque no iba a estar ni siquiera en el Hades sin un destino divino»[13].

Y en cuanto a tu fuego, Decio[14], el general romano, tomó la delantera cuando, después de haber apilado una pira c
en medio del campamento, se sacrificó cumpliendo un voto en honor de Crono por la soberanía de Roma. Las mujeres indias prudentes y amantes de sus esposos disputan y luchan entre sí por el fuego y, a la que ha logrado en su victoria arder juntamente con el esposo muerto, las demás la celebran en sus cantos como dichosa[15]. Allí ningún sabio es digno de envidia ni feliz, a no ser que, vivo todavía y en plenitud de juicio y de salud, separe por el fuego el alma del cuerpo y salga puro de la carne tras haber lavado las mancillas de lo mortal.

---

[10] Diógenes de Sínope, filósofo cínico del siglo III a. C. de quien se encuentran multitud de anécdotas en los autores antiguos: tanto en Plutarco como en Dión Crisóstomo, Epicteto, Luciano, Diógenes Laercio y otros más. Anécdota semejante pero sin cita de los piratas en Diógenes Laercio, IV 29.

[11] Platón, *Fedón* 117b-c. El *propínein* era beber a la salud de alguien, quien después hacía lo mismo en honor del primero.

[12] *Exil.* 607F.

[13] Platón, *Fedón* 58e y Jenofonte, *Apología* 32.

[14] *Par. min.* 310A-B. Véase también Tito Livio, VII 9; X 28.

[15] La referencia a esta costumbre hindú es muy curiosa. Probablemente Plutarco la había conocido a través de las *Índicas* de Megástenes, que fue embajador de Seleuco I en diversas ocasiones entre el 302 y el 291 en la corte del rey hindú Sandrocotos.

Pero ¿descenderás de una existencia brillante, de casa,
D mesa y dispendios al manto raído, la alforja y a mendigar el sustento diario? Esto es el principio de felicidad para Diógenes, el de la libertad y buena fama para Crates[16].

Pero ¿te clavarán en una cruz o te empalarán? Y qué le importa a Teodoro[17] pudrirse sobre la tierra o bajo la tierra. Los escitas[18] consideran afortunado ese modo de sepultar. Los perros de los hircanos[19] y las aves de los bactrianos comen los cadáveres, según sus costumbres, cuando alcanzan un final dichoso.

4. ¿A quiénes, pues, estas cosas hacen desgraciado? A los cobardes e irracionales, a los no ejercitados ni entrenados, a los que conservan desde la infancia sus opiniones sin cambio alguno.

E No es, desde luego, la Fortuna cumplidora de infelicidad si no colabora con ella el Vicio. Como el hilo atraviesa el hueso que se ha bañado en ceniza y vinagre, y los artesanos doblan y dan figura al marfil que se ha vuelto blando y flexible por la cerveza, pero de otro modo no pueden, así la Fortuna socava e hiere lo ya dañado por sí y ablandado por

[16] Para Diógenes véase n. 10. Crates de Tebas (365-285), que estaba casado con Hiparquia, hermana de Metrocles, fue como éste convertido al cinismo por Diógenes de Sínope. El *tribón* era el manto característico de los filósofos cínicos.

[17] Teodoro de Cirene, llamado el ateo, filósofo de finales del s. IV a. C. y comienzos del III. Cf. *Exil.* 606B.

[18] Cf. Heródoto, IV 71-74, sobre las costumbres funerarias de los escitas.

[19] Cf. Porfirio, *Sobre la abstinencia* IV 21; Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* III 227; Cicerón, *Tusculanas* I 45, 108, sobre las costumbres funerarias de los hircanos. Según el primero los hircanos echaban a las aves de rapiña y a los perros a los ancianos aún vivos.

el Vicio. Y del mismo modo que el veneno del Parto[20] no es
perjudicial para nadie ni daña a quienes lo tocan y transpor-
tan, pero si solamente se acerca a los heridos, al momento
mata a los que reciben sus emanaciones por una previa sen-
sibilización, así quien va a ver su alma oprimida por la For- F
tuna debe tener en sí mismo heridas y males propios que
tornen triste y lamentable lo acaecido fuera.

5. Entonces, ¿es de tal naturaleza el Vicio que necesita a la Fortuna para producir la infelicidad? ¿Cómo es esto? [El Vicio] no levanta los caminos desiertos de las montañas, no descarga las nubes de granizo sobre los campos llenos de frutos, no suscita delatores a Méleto, a Ánito[21] y a Calíxeno[22], ni quita la riqueza, no priva del mando al general para hacer hombres desdichados. En cambio golpea a los ricos, a los prósperos, a los que heredan. En tierra y por el mar penetra, crece, los funde en deseos, los inflama de cólera, los desgasta con supersticiones, los desgarra con sus miradas...

---

[20] Todo este pasaje es dudoso por lo corrompido del texto. La palabra «veneno» es un añadido de Pohlenz. El adjetivo *Parthikós*, que hemos traducido por «del Parto», es una conjetura de Du Soul para el *pároikos* de los manuscritos.

Son curiosos los símiles de Plutarco por el conocimiento que proporcionan sobre los procedimientos artesanales en la Antigüedad.

[21] Méleto y Ánito fueron los acusadores de Sócrates. Véase PLATÓN, *Apología* 30c-d. Cf. *Tranq. an.* 475E.

[22] Calíxeno fue el acusador de los generales vencedores en la batalla de las Arginusas (406 a. C.), por no haber recogido éstos a los heridos y muertos caídos al mar. Véase JENOFONTE, *Helénicas* I 7, 8 ss.

SI LAS PASIONES DEL ALMA SON PEORES QUE LAS DEL CUERPO

INTRODUCCIÓN

En este opúsculo, como en el anterior, se ha planteado también la cuestión de autenticidad y pertenencia. Respecto a lo primero fue solamente Xylander quien, sin dar razones de ello, dudó de la autoría plutarquiana de la obra. Sobre lo segundo, al aparecer mutilado en su final, expresó U. von Wilamowitz su creencia de que formaba parte de otro tratado mayor juntamente con el precedente [1].

Dudas similares ocurren con su contenido, ya que el título no coincide con la formulación del tema y sólo en el capítulo 4 se trata realmente si son las pasiones del alma peores que las enfermedades corporales [2].

Respecto a la forma se trata de un discurso o diatriba de carácter popular, pronunciado en alguna ciudad de Asia Menor, que sería Sardes para Volkmann [3], Éfeso para Wila-

---

[1] Véase la Introducción al tratado precedente y *Hermes* XL (1905), 161-176 (=*Kleine Schriften* IV, págs. 208-212).

[2] De esto se trata en realidad y, si no fuera por razones de brevedad, sería así más exacta la traducción del título. En el fondo hay aquí una cuestión de índole lingüística. Los griegos no tenían la cómoda repartición *affectio/passio* para indicar respectivamente lo que pasa por el cuerpo y lo que pasa por el alma; ambas cosas eran para ellos *páthē*.

[3] R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Berlín, 1869-1873, I, pág. 62.

mowitz[4], con ocasión de la audiencia anual del procónsul para toda la provincia.

Esta obra es el número 208 del «Catálogo de Lamprias».

---

[4] *Op. cit.*, pág. 211.

SI LAS PASIONES DEL ALMA SON PEORES QUE LAS DEL CUERPO

1. Homero, después de contemplar las especies de animales mortales y comparar unos con otros en sus vidas y hábitos exclamó que nada es

más lamentable que el hombre,
de todos cuantos seres respiran y se arrastran sobre la tierra[1],

concediendo al hombre, por su exceso de males, una pri- c
macía desafortunada. Comparemos nosotros al hombre consigo mismo, reconociéndole ya como vencedor en infelicidad y lo más desdichado de los vivientes. Separemos alma y cuerpo en una competición de sus particulares males —lo que no será inútil sino incluso muy necesario— para que sepamos si nuestra vida es infeliz a causa de la fortuna o por nosotros mismos.

En efecto, la enfermedad surge en el cuerpo por la naturaleza, pero el vicio y la depravación son primero obra del alma, después una pasión suya. Y es una ayuda no pequeña

[1] *Ilíada* XVII 446-447. Cf. *Am. prol.* 496B, donde aparecen los dos versos completos.

para la tranquilidad del alma el que sea curable el mal haciéndose a la vez más ligero y moderado.

2. La zorra de Esopo mantenía un proceso con el leopardo a causa de sus respectivos coloridos[2]. Cuando aquél mostró su cuerpo de aspecto brillante y tachonado de man-
D chas, frente al suyo, de un rojizo sucio y desagradable a la vista, dijo la zorra: «Pero si observas mi interior, oh juez, verás que soy más brillante que éste». Y mostraba así la versatilidad de su carácter que cambiaba en muchas ocasiones según la necesidad[3].

Pues bien, digamos en nuestro caso: «Oh hombre, tu cuerpo origina por naturaleza muchas enfermedades y pasiones desde sí mismo y recibe las que sobrevienen de fuera. Pero si te abres por dentro, encontrarás un almacén variado y múltiple y un tesoro, como dice Demócrito, de males que
E no afluyen desde fuera y cuyas fuentes subterráneas y autóctonas son originadas por el vicio, desbordante y generoso con las pasiones. Y si las enfermedades de la carne se advierten en las palpitaciones y el color bilioso[4], y la temperatura y los dolores repentinos las confirman, en cambio los males del alma pasan inadvertidos a la mayor parte de la gente. Por esto son peores, ya que privan al que los sufre de su conocimiento. Pues la razón, aun debilitada, percibe las

---

[2] Babrio, fábula 180, ed. Crusius. También citada en *Sept. sap. conv.* 155B. Cf. P. Fuhrmann, *Les images de Plutarque,* pág. 122, n. 2: «Cette fable aussi nous paraît mal choisie, parce qu'elle n'offre qu'un rapport tout exterieur avec l'idée».

[3] Adaptación de un poeta coliámbico desconocido; cf. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca,* III, frag. *choliamb. adesp.* 7. Sobre esto véase Wilamowitz, *Hermes* XL, 165 ss.

[4] Pasaje corrupto. *óchra* nunca aparece atestiguado en plural. Propiamente significa «tierra ocre», de ahí color amarillento o bilioso.

enfermedades del cuerpo. En cambio, si enferma con las del alma, ella misma no puede juzgar que padece, porque padece de aquello con lo que juzga. Y debemos contar como F
primero y principal de los males psíquicos la ignorancia, por la cual el vicio, haciéndose incurable, cohabita, convive y muere con la mayoría de los hombres. Porque el comienzo de la curación es el conocimiento que conduce a la parte enferma a usar lo que le ayuda. Pero quien no se cree enfermo no conoce lo que necesita y se niega a ser curado aun estando a la mano el remedio. En efecto, las enfermedades peores del cuerpo son las que se producen con pérdida de la 501
conciencia: letargos, jaquecas, epilepsias, apoplejías e incluso aquellas fiebres que, excitando la inflamación hasta el delirio y perturbando la percepción, como en un instrumento,

mueven las cuerdas inamovibles de la mente[5].

3. Por esta razón los médicos[6] quieren que el hombre no enferme, pero que, si enferma, no desconozca su estado como ocurre en todas las enfermedades psíquicas[7]. Pues los hombres no creen equivocarse al obrar insensata o licenciosamente ni al cometer injusticias, sino que incluso algunos piensan tener razón. Sin embargo nadie ha llamado a la fiebre salud, ni a la tisis estado saludable, ni a la gota agilidad B
en los pies, ni a la palidez buen color, pero muchos llaman

[5] NAUCK[2], *TGF*, 907, *adesp.* 361. También aparece citado en *Aud.* 43D; *Coh. ira* 456C; *Garr.* 502D; *Quaest. conv.* 657C.

[6] La expresión *paîdes iatrôn* es una imitación del estilo homérico, cf. *Ilíada* XXI 151, en donde ésta aparece antes de Plutarco; así HERÓDOTO, I 27 y PLATÓN, *Leyes* 769b. pero parece preferible traducir simplemente por médicos.

[7] *Cons. ad Apoll.* 102D. Cf. CICERÓN, *Tusculanas* III 6, 12.

valor a la cólera, amistad al amor, emulación a la envidia y precaución a la cobardía[8]. Además los primeros llaman a los médicos, al darse cuenta de que los necesitan en sus enfermedades, pero los otros huyen de los filósofos porque creen tener razón en donde yerran. Por este razonamiento afirmamos que una oftalmía es más leve que una locura, y la gota que la demencia. Pero uno lo percibe y llama al médico a gritos y se presta a que, cuando ha venido, le cure con ungüento el ojo o le corte la vena, pero oyes decir a la
C enloquecida Ágave, sin reconocer por su pasión a lo más querido:

Traemos del monte
una guirnalda recién cortada para el palacio,
presa afortunada de la caza[9].

Sucede que el enfermo del cuerpo, cediendo enseguida y acostándose en la cama, se tranquiliza al ser curado. Y, si al atacarle la fiebre, se agita un poco y da saltos, en cuanto alguien de los que están sentados a su lado suavemente le dice:

Mantente, infeliz, sin moverte del lecho[10],

se para y se contiene. En cambio, los que padecen males psíquicos unas veces tienen más actividad, otras están me-
D nos tranquilos. Pues los impulsos son el principio de la ac-

[8] Cf. *Virt. mor.* 449A-B, *Coh. ira* 456F y 462F. La costumbre de designar los vicios o las enfermedades con términos más suaves aparece como tópica de los estoicos a juicio de Plutarco. Véase sobre su forma de referirse a estos filósofos D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* pág. 50.

[9] Eurípides, *Bacantes* 1169-1171. Ágave lleva ensartada la cabeza de su hijo Penteo en el tirso.

[10] Eurípides, *Orestes* 258. *Tranq. an.* 465C.

ción y las pasiones son impulsos violentos[11]. Por eso no permiten descansar al alma, sino que, cuando el hombre más necesita la soledad, el silencio y el alejamiento, le arrastran entonces a la intemperie y le dejan al descubierto las irritaciones coléricas, las rivalidades, las pasiones amorosas, las tristezas, obligado a actuar en contra de la ley y a hablar de forma inadecuada a las circunstancias.

4. Pues bien, como una tormenta es más peligrosa cuando impide llegar a puerto que aquella otra que impide zarpar, del mismo modo las tormentas del alma son más duras porque no dejan al hombre contenerse ni sujetar su razón turbada. Sin piloto y sin lastre, confuso y errante, tras derrotar con la nave escorada y sin rumbo, precipitándose en un terrible naufragio cae y arruina su propia vida[12]. Por eso es E
incluso peor enfermar del alma que del cuerpo, porque sucede a unos sufrir solamente, a los otros sufrir y obrar mal[13].

¿Y para qué vamos a enumerar las pasiones? Esta misma ocasión es un motivo de recuerdo. ¡Ved esta multitud numerosa y promiscua, que se agita aquí y se mezcla en torno a la tribuna y la plaza!

No han acudido éstos a hacer sacrificios en honor de los dioses patrios ni a participar juntamente en los ritos familiares; tampoco traen las primicias de los frutos lidios[14] a Zeus F

---

[11] Esta definición de las pasiones es de corte estoico. Véase Diógenes Laercio, VII 110, y Estobeo, *Égloga* 7, 1, 39 5W, donde se dan definiciones similares.

[12] Sobre las metáforas marinas y la incongruencia de ésta cf. Fuhrmann, *op. cit.*, pág. 274.

[13] Cf. Cicerón, *Tusculanas* III 5, 10.

[14] Probable cita de un poeta. Cf. Wilamowitz, *Hermes* XL, 163 y 164 n. 1.

Ascreo[15] ni vienen a celebrar las orgías báquicas en honor de Dioniso en noches sagradas y públicos cortejos. Es como una enfermedad en fase aguda que exacerba periódicamente cada año al Asia, que se presenta aquí para actuar en proce-
502 sos y pleitos fijados en un plazo. Y una multitud, como de corrientes reunidas, afluye a una única plaza, se inflama y estalla «en un tumulto de matadores y muertos»[16]. ¿Qué fiebres, qué calenturas lo han originado? ¿Es un encharcamiento o un flujo de sangre[17], intemperancia en el calor o exceso de humores? Si a cada proceso se le examina como a un hombre, dónde ha nacido, de dónde viene[18], descubriremos que a uno lo ha engendrado una cólera presuntuosa, a otro una ambición enloquecida, a otro un injusto deseo...

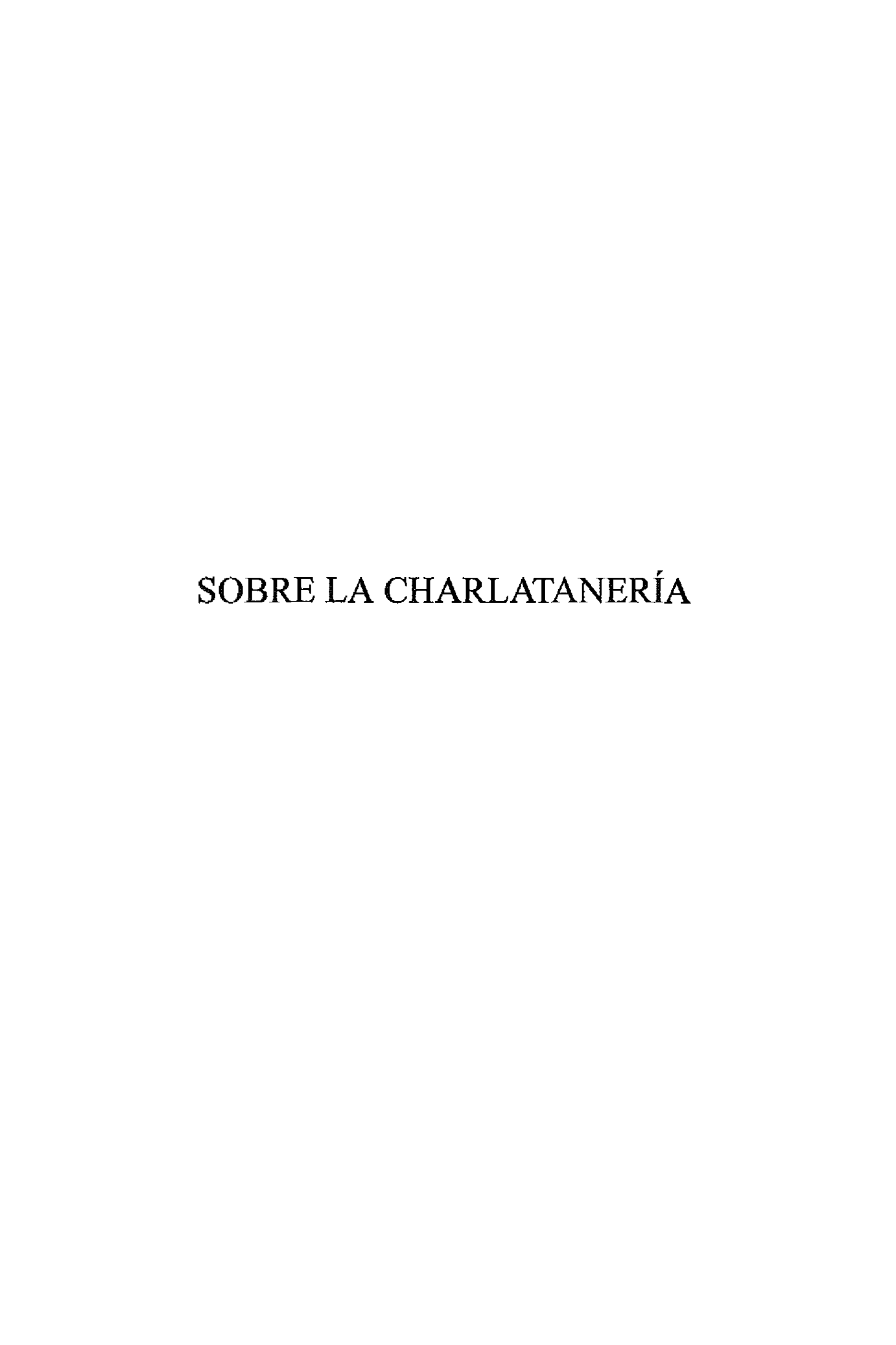
---

[15] Para el culto de Zeus Ascreo en Halicarnaso cf. APOLONIO, *Historia Mirabilium* 13 (KELLER, *Rerum naturalium Scriptores Graeci minores*, I 47).

[16] *Ilíada* IV 451.

[17] *Tuend. san.* 129D.

[18] *Odisea* III 71 y IX 252.



SOBRE LA CHARLATANERÍA

INTRODUCCIÓN

De «encantador ensayo» *(charming essay)* califica Helmbold[1] este tratado *De garrulitate,* que nosotros hemos vertido por *Sobre la charlatanería* entre otras posibles traducciones. Desde luego, y a pesar de su considerable extensión que nos tienta a tildar también a Plutarco como culpable del vicio que pretende desterrar, hemos de reconocer que la lectura de esta obra no resulta trabajosa y que finalmente deja una impresión placentera en el lector. El resultado, a nuestro ver, depende más del abundante número de anécdotas e historias, que de la parte puramente teórica, bastante magra en comparación. Efectivamente, de los 23 capítulos de que consta este tratado solamente se ocupan de ella los 10 primeros y los 8 últimos, y esto sin que tampoco en ellos falten citas o breves narraciones para corroborar sus propuestas. El cuerpo central está compuesto por una serie de relatos con los que se ilustran las funestas consecuencias de este vicio. Los primeros capítulos plantean el problema: cómo convencer al charlatán para corregir su vicio si ni siquiera oye y, ahí, Plutarco remacha que la naturaleza ya se había ocupado de ello al dar al hombre dos oídos pero una

[1] W. C. Helmbold, *Plutarch's Moralia,* VI, Cambridge (Massachusetts), 1962, pág. 395.

sola boca. En los capítulos finales el autor, como buen moralista, se ocupa de la curación dando una serie de consejos prácticos para evitar incurrir en los defectos de la locuacidad, tal como no adelantarse nunca a contestar antes que otros, adaptarse a las preguntas, reflexionar antes de responder. Muy curioso resulta el que nuestro autor mantenga una cierta indulgencia con los excesos de verborrea en temas literarios, en los que, según nos dice, sería un mal menor. Pero finalmente viene a concluir con la cita de Simónides, quien se arrepentía muchas veces de haber hablado y nunca de su silencio.

Respecto a la fecha de composición sí hay un dato interno que lleva a dar, si no una datación segura, al menos un punto de partida. Como hace notar Jones[2], en el párrafo 505C ss. hay una base para situar este ensayo después de la muerte de Nerón, por consiguiente después del año 68. Efectivamente se cuenta ahí cómo la garrulería de un conjurado destruyó el éxito de la conjuración contra este emperador. Dumortier-Defradas[3] conjugan una serie de obras plutarqueas que ofrecen paralelos con nuestro tratado. Los más numerosos se hallan en *Quaestiones convivales, De curiositate, De audiendo, De tuenda sanitate praecepta, Regum et imperatorum apophthegmata, De cohibenda ira,* pero en muchísimos otros que mencionan seguidamente se encuentran asimismo coincidencias. Dado que la datación de muchos de ellos es poco segura, pensamos que por ese camino tampoco se pueden obtener mejores resultados. También intentan la datación por la diversidad de atribución de un dicho célebre, así con uno de Bías (503F) atribuido a Dema-

[2] C. P. Jones, «Towards a chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* LVI (1966), 70.

[3] J. Dumortier-J. Defradas, *Plutarque, Oeuvres morales,* VII, 1.ª parte, París, 1975, págs. 223-225.

rato en *Apophthegmata Laconica* (220A-B) o con otros diversos como el de Pítaco (506C) a Bías y así sucesivamente. La argumentación es que los tratados que presentan a Bías son contemporáneos y *De garrulitate* es anterior o posterior, aunque verosímilmente sea posterior, y de época de Trajano. Helmbold[4] afirma, después de combinar las conclusiones de Pohlenz, Brokate y Hein, que esta obra fue escrita después del *De curiositate* y antes que *De tranquillitate, De capienda ex inimicis utilitate* y *De laude ipsius*. Si esto es así y combinamos tales datos relativos con las fechas que Jones asigna a estas obras, nuestro tratado se hallaría entre una fecha posterior al 96 (muerte de Domiciano) —que es la de la primera mencionada— y anterior al 114, *terminus post quem* para *De cap. ex inim. ut.* Por tanto se habría escrito, de cualquier manera, durante el gobierno de Trajano, pero los márgenes, como puede verse, son muy amplios.

Esta obra es el número 92 del «Catálogo de Lamprias».

---

[4] *Op. cit.*, pág. 395.

SOBRE LA CHARLATANERÍA

1. Penosa y difícil es para la filosofía la curación de la B charlatanería. Pues su remedio, la palabra, es propio de quienes escuchan, pero los charlatanes no escuchan a nadie porque siempre están parloteando. La falta de silencio lleva C consigo este primer mal, la imposibilidad de escuchar. Pues es una sordera voluntaria de personas, a mi ver, que reprochan a la naturaleza por tener una sola lengua y dos oídos[1]. Pues bien, si Eurípides dijo con razón al oyente torpe:

Yo no podría llenar a quien no retiene,
vertiendo mis sabias palabras en un varón insipiente[2],

con mayor justicia se podría decir a un charlatán, más bien respecto a un charlatán:

Yo no podría llenar a quien no recibe,
vertiendo mis sabias palabras en un varón insipiente,

o más bien inundando en palabras a un hombre que parlotea D a quienes no le escuchan y que no escucha a quienes parlo-

---

[1] Véase *Aud.* 39B; Von Arnim, *SVF*, I, 68, Zenón, frag. 310.
[2] Nauck², *TGF*, Eurípides, frag. 899.

tean. Pues incluso si escucha por un momento, la charlatanería como si se encontrara en la bajamar, lo devuelve inmediatamente multiplicado.

Al pórtico de Olimpia, que con una sola voz repercute muchas veces, lo llaman el de las Siete Voces[3]. Si la menor palabra alcanza a la charlatanería, en seguida devuelve el eco:

Conmoviendo las cuerdas inamovibles de la mente[4],

pues en ellos la audición no ha penetrado nunca a través del alma sino a través de la lengua. Por eso en los demás permanecen las palabras pero fluyen a través de los charlatanes. Después, como vasijas, vacíos de inteligencia pero llenos de
E eco, van dando vueltas.

2. Con todo, si te parece no dejar nada por probar, digamos al charlatán:

Hijo, calla. El silencio tiene muchas cosas bellas[5],

y dos son las primeras y principales, el oír y el ser oído, de las cuales a los charlatanes les ocurre no tomar parte en ninguna de las dos, sino que incluso sienten disgusto por el propio deseo. Ciertamente, en las otras enfermedades del alma[6], como la avaricia, el amor a la gloria, el amor al placer, es posible, con todo, alcanzar lo que se desea, pero para los charlatanes sucede que esto es dificilísimo: deseando

---

[3] Estaba situado al este del Altis. Cf. Pausanias, V 21; Plinio, *Hist. nat.* XXXVI 23, 100.

[4] Nauck², *TGF. adesp.* 361. Citado también en *Aud.* 43E, *Coh. ira* 456C, *An. corp. affect.* 501A, *Quaest. conv.* 657D.

[5] Nauck², *TGF.* Sófocles, frag. 78, procedente de los *Aléadas.*

[6] Cf. *Curios.* 519D.

oyentes no los consiguen, todos les huyen en tropel. Si sen- F
tados en el hemiciclo o si paseándose en el pórtico contemplan a uno que se acerca, rápidamente se ordenan unos a otros levantar el campo y, como cuando en una reunión se produce un silencio, se dice que ha entrado Hermes[7]. Así cuando en un banquete o en un grupo de conocidos entra un
parlanchín, todos se callan no queriendo ofrecerle asidero. 503
Pero si comienza por sí mismo a abrir la boca,

como cuando antes de una tempestad contra un promontorio marino sopla el bóreas[8],

sospechando del oleaje y del mareo se levantan. Por eso les sucede no encontrar compañeros de mesa en una cena ni compañeros de tienda voluntarios, sino obligados, cuando van de camino o cuando navegan. Pues se encuentran en todas partes cogiéndote por el manto, tocándote la barba, hundiéndote las costillas con la mano.

Allí los pies son lo más preciado[9]

según Arquíloco y, por Zeus, según el sabio Aristóteles. Pues también este mismo, importunado por un charlatán y
fatigado por unas extrañas historias, cuando aquél le decía B
repetidamente: «¿No es asombroso, Aristóteles?», le replicó: «No es eso lo asombroso, sino que alguien sobre dos pies te soporte». A otro parecido que le dijo tras muchas palabras: «Te he cansado con mi charla, filósofo», «No, por Zeus», le dijo, «porque no te prestaba atención». Pues in-

---

[7] Recuérdese en igual caso nuestro dicho «Ha pasado un ángel».

[8] De autor desconocido; frag. *chor. adesp.* 20 DIEHL; 82 (1000 PAGE). Citado también en *Tuend. san.* 129A y *Coh. ira* 455A.

[9] ARQUÍLOCO, en EDMONDS, *Elegy and Iambus*, II, pág. 182, frag. 132; frag. 233 WEST.

cluso si los charlatanes hacen violencia con su parloteo, el alma les permite inundar desde fuera los oídos, pero ella misma por dentro despliega otras ocupaciones y las sigue para sí misma. Por eso no abundan en oyentes atentos ni confiados. Se dice, en efecto, que el esperma de los muy dados a los comercios carnales es estéril, y así la palabra de
C los charlatanes es ineficaz e infructuosa[10].

3. Sin embargo la naturaleza no ha rodeado con tan buena cerca ninguna parte nuestra como la lengua, tendiendo ante ella como vigilancia a los dientes, para que, si por dentro no obedece a la razón ni se refrena cuando tensa «las brillantes riendas»[11], contengamos su intemperancia haciéndole sangre con nuestros mordiscos. Pues Eurípides afirma que «la desgracia es el fin» no de despensas ni de habitaciones sin cerrojos sino de «bocas sin freno»[12]. Pues quienes creen que ningún provecho hay para sus dueños en habitaciones sin puerta y bolsas sin ataduras, pero usan bocas sin cerrojos y sin puertas que afluyen constantemente
D afuera como la del Ponto, parecen considerar su palabra como la cosa más deshonrosa de todas. Por eso no poseen siquiera credibilidad[13], a la que aspira todo discurso; pues ése es su propio fin, suscitar credibilidad en los oyentes. Pero de los parlanchines se desconfía aunque digan la verdad. Pues como el trigo encerrado en una vasija se encuentra aumentado en medida pero inferior para su uso, así una

---

[10] Véase *Vida de Licurgo* XIX (51E-F).

[11] *Il.* V 226. Hay probablemente un juego de palabras, como señala Helmbold, *op. cit.*, pág. 403, pues *sigalóenta* significa «brillante» pero puede relacionarse con *sigḗ*, «silencio». De este modo se entendería un «riendas del silencio».

[12] Tomado de las *Bacantes* 386-388.

[13] Cf. más adelante *Curios.* 519D.

historia que recae en un charlatán provoca un enorme aumento de mentira, con lo que destruye su credibilidad.

4. Aún más, todo hombre respetable y ordenado se guardaría, según pienso, del embriagarse, porque si, según algunos, la ira vive pared con pared de la locura[14], la em- E
briaguez es vecina de su casa, o más bien es una locura menor en duración pero mayor en su causa, porque se le añade su voluntariedad[15]. Por nada acusan tanto a la embriaguez cuanto por la intemperancia e infinitud en las palabras. «Pues el vino», dice el poeta

impulsa a cantar incluso a un hombre muy prudente,
y le deja reírse suavemente y también bailar[16].

¿Y qué es lo más terrible? ¿El canto, la risa y la danza? Nada hasta ese punto,

pero también suelta alguna palabra, que está mejor sin decir[17],

y esto ya es terrible y peligroso. Y tal vez el poeta, resolviendo lo investigado por los filósofos[18], ha expresado la diferencia entre cierta ebriedad y la embriaguez, llamando a F
la ebriedad relajación y a la embriaguez tontería. Pues lo que está en el corazón del sobrio está sobre la lengua del

---

[14] ANTÍFANES, frag. 295 KOCK, *apud* HELMBOLD; pero en este poeta se habla de *lýpē*, no de *orgé*.

[15] SÉNECA, *Epístolas morales* LXXXIII 18.

[16] *Od.* XIV 463-466. También en *Quaest. conv.* 645A.

[17] *Sobre la vida y poesía de Homero* 149 (vol. VIII de BERNARDAKIS).

[18] VON ARNIM, *SVF*, III, págs. 163 y 179; CRISIPO, frag. mor. 644, 712.

borracho, como dicen los que son dados a los refranes[19]. Por eso Bías estaba silencioso en un convite y, al ser censurado de necedad por un charlatán, le dijo: «¿Y qué necio
504 podría guardar silencio en medio del vino?»[20]. En Atenas alguien que banqueteaba a unos embajadores reales se esforzó, por deseo de ellos, en reunir a los filósofos para lo mismo. Mientras los demás participaban en la conversación común y así aportaban su contribución pero Zenón se mantenía en silencio, los extranjeros, después de tratarle cortésmente y beber a su salud, dijeron: «¿Y de tu parte qué debemos decir al rey, Zenón?». Y aquél dijo: «No otra cosa, excepto que un anciano de Atenas puede callar durante la bebida»[21].

Así el silencio es un algo profundo, misterioso y sobrio; la embriaguez es, en cambio, parlanchina. Pues es insensata
B y corta de mente y por ello también locuaz. Los filósofos, definiendo también la embriaguez, dicen que es una palabrería influida por el vino[22]. De este modo no se censura el beber, si el beber se acompañara del silencio. Pero el necio hablar trasforma la ebriedad en borrachera. En verdad el borracho parlotea durante el vino, pero el charlatán parlotea en todo sitio: en la plaza, en el teatro, en el paseo, en la borrachera, estando sobrio, de día, de noche. Es un médico más pesado que la enfermedad, un compañero de navega-

---

[19] LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroemiographi graeci,* I, pág. 313, y II, págs. 219 y 689.

[20] En *Apophth. Lac.* 220A-B se atribuye esta misma anécdota a Demarato, y ESTOBEO (III, págs. 685-686 HENSE) la asigna a Solón.

[21] El rey podría ser Ptolomeo Soter, según DIÓGENES LAERCIO, VII 24, o Antígono (EST., III, pág. 680 HENSE). La respuesta de Zenón en VON ARNIM, *SVF,* I, pág. 64, frag. 284.

[22] Cf. *Quaest. conv.* 716F; VON ARNIM, *SVF,* III, pág. 163; CRISIPO, frag. 643.

ción más desagradable que el mareo, un hombre elogioso más agobiante que el reproche. Ciertamente tratamos con más gusto a malvados inteligentes que a charlatanes bondadosos. El Néstor de Sófocles, cuando intenta suavizar a Áyax que usa un áspero lenguaje, le dice esto de un modo significativo:

No te reprocho, pues obrando bien, hablas mal[23]. C

Respecto al charlatán no nos sentimos dispuestos de este modo. La importunidad de sus palabras destruye y desbarata cualquier gratitud por sus acciones.

5. Lisias redactó un discurso para uno que tenía un proceso y se lo dio. Éste, después de leerlo muchas veces, se presentó a Lisias desanimado y le decía que el discurso le pareció admirable la primera vez que lo leyó, pero que, repitiéndolo, a la segunda y la tercera le pareció flojo e ineficaz. Lisias se rió y le dijo: «¿Y qué? ¿No vas a decirlo una sola vez a los jueces?». Y considera la persuasión y el agrado de Lisias. Pues de aquél yo

afirmo que participa cumplidamente de las Musas de trenzas de violeta[24].

Y de lo que se ha dicho acerca del poeta esto es lo más verdadero, que solamente Homero ha superado la enojosidad de los hombres, siendo siempre nuevo y floreciente en agrado. Pero con todo, dijo y proclamó sobre sí mismo aquello famoso: D

[23] NAUCK[2], *TGF*, SÓFOCLES, frag. 771. Citado también en *Praec. ger. reip.* 810B.

[24] Versos atribuidos por Bergk a SAFO y por Diehl a BAQUÍLIDES. PAGE en *Poetae Melici Graeci* los ha situado en los *adespota*, 83 (=1001).

me es odioso
narrar de nuevo lo ya dicho claramente[25].

Huye y teme la saciedad que acecha a toda narración, conduciendo a sus oyentes de unos relatos a otros y atenuando su exceso con la novedad. Los otros verdaderamente nos raspan los oídos con sus repeticiones como si estuvieran borrando palimpsestos[26].

6. Recordémosles, pues, en primer lugar esto, que como
E los que fuerzan a algunos a beber el vino[27] —hallado para el placer y la buena amistad— en gran cantidad y puro, los encaminan al desagrado y a los excesos de los bebidos, así quienes abusan temerariamente de la palabra, que es el modo de relación más agradable y humano, la hacen inhumana e insociable, disgustando a los que quieren agradar, siendo objeto de burla de quienes creen ser admirados y de molestia para quienes piensan ser amados. Pues como el que rechaza y aparta con el cinturón de Afrodita[28] a quienes frecuenta no participa de ella, así el que causa molestias y aborrecimiento con sus palabras no tiene parte ni en las
F Musas ni en las artes.

7. De entre las demás pasiones y enfermedades, unas son peligrosas, otras odiosas, otras risibles, pero a la charla-

---

[25] *Od.* XII 452-453. Citado sumariamente en *Amat.* 764A.

[26] Plutarco parece aludir en su comparación a la técnica de raspar el pergamino para reutilizarlo. Usa asimismo esta comparación en *Cum princ. philos.* 779C. Cf. Cicerón, *Ep.* CLXVII (*A los fam.* VII 18, 2).

[27] Probablemente el *symposíarchos*, que debía marcar la proporción debida de agua y vino para hacer la mezcla de la bebida. Cf. Platón, *Banquete* 176e; *Quaest. conv.* 620A ss.

[28] Es el cinturón bordado que Afrodita entrega a Hera para seducir a Zeus en *Ilíada* XIV 214 ss.

tanería le conciernen todas: los charlatanes son motivo de burla en sus relatos vulgares, son objeto de odio por sus predicciones de males, de peligro si no dominan lo que no deben decir. De ahí que Anacarsis, quien había sido agasa- 505
jado en casa de Solón, fue visto, cuando iba a dormirse, con la mano izquierda puesta sobre sus partes y con la derecha sobre la boca[29]. Creía, pues, que la lengua necesita un freno más poderoso y lo creía con razón. Pues no podría enumerarse fácilmente cuán gran número de hombres ha caído por la incontinencia de placeres amorosos, cuántas ciudades e imperios hizo que se destruyeran el descubrimiento de un secreto. Sila[30] sitiaba Atenas sin tener mucho tiempo para gastar

porque otro trabajo le presionaba[31];

Mitrídates le había arrebatado Asia, los partidarios de Mario dominaban nuevamente en Roma. Pero cuando unos ancianos decían en la barbería que el Heptacalco[32] no estaba vigi- B
lado y la ciudad corría peligro de ser tomada en aquella parte, lo oyeron los espías y se lo contaron a Sila. Éste, conduciendo inmediatamente sus fuerzas, a media noche introdujo su ejército y le faltó poco para arrasar la ciudad, pero la llenó de muerte y cadáveres, de suerte que por el Cerámi-

[29] Anacarsis fue un príncipe escita que viajó por Grecia y visitó Atenas. Plutarco lo presenta como uno de los Siete Sabios en el *Septem sapientium convivium* y como huésped de Solón en la *Vida de Solón* V (80E-81B).

[30] Cf. *Vida de Sila* XIV (460C ss.). La toma de Atenas ocurrió en el año 80 a. C.

[31] *Od.* XI 53.

[32] Esta conversación se narra también en la *Vida de Sila* XIX 1, pero como ocurrida en el Cerámico. El Heptacalco parece ser que estaba cerca de la puerta del Pireo.

co corría la sangre. Sila estaba irritado contra los atenienses por sus palabras más que por sus acciones. En efecto, le insultaban a él y a Metela[33], saltando sobre la muralla y diciendo con burlas:

Sila es una mora rebozada en harina[34],

C y diciendo muchas naderías tales se atrajeron, como dice Platón, «un durísimo castigo por la cosa más leve, las palabras»[35].

La garrulería de un solo hombre impidió que se hiciera libre Roma, salvándose de Nerón[36]. Quedaba, en efecto, una sola noche después de la cual debía morir el tirano, pues todo estaba ya dispuesto. El que iba a ejecutarle, cuando se encaminaba al teatro, vio a uno de los prisioneros a las puertas del palacio a punto de ser conducido ante Nerón y quejándose de su suerte. Se aproximó muy cerca de él y
D susurrándole le dijo: «Suplica solamente, hombre, que pase el día de hoy y mañana me darás las gracias». Pues bien, aquel hombre, captando el acertijo y pensando, según creo, lo de:

Insensato, quien dejando lo seguro persigue lo inseguro[37],

prefirió la salvación más segura por delante de la más justa, pues delató a Nerón lo dicho por el hombre. Aquél fue

---

[33] Metela era la mujer de Sila. Esto mismo lo cuenta Plutarco en la *Vida de Sila* XIII 1 (459F-460A).

[34] Cf. *Vida de Sila* II 1-2 (451F-452A), donde se dice que la piel de su rostro asustaba porque la tenía roja con manchas blancas y se repite el verso.

[35] Combinación de *Leyes* 935a y 717d; cf. nota 33 a *Coh. ira.*

[36] Tácito, *Anales* XV 54 ss. Aunque se trata de la conspiración de Pisón, ambos relatos difieren totalmente.

[37] Hesíodo, frag. 61 Merkelbach-West.

prendido inmediatamente y le fueron aplicados tormentos, fuego y látigos cuando negaba ante la necesidad lo que reveló sin necesidad.

8. Zenón[38] el filósofo, para no dejar escapar contra su voluntad ningún secreto si violentaban su cuerpo con tormentos, cortó su lengua de un mordisco y se la escupió al tirano[39]. También Leena obtuvo un hermoso galardón por su dominio de sí. Era una cortesana[40] del grupo de Harmodio y E
Aristogitón y participaba en la conjuración contra los tiranos con sus esperanzas, en su condición de mujer. Pues también ella había sentido transportes en torno a la hermosa crátera de Eros[41] y se había iniciado en sus secretos por medio del dios. Una vez que ellos fracasaron y fueron hechos prisioneros, siendo interrogada y conminada a denunciar a los que aún estaban ocultos, no los denunció, sino que se revistió de fuerzas, demostrando que esos varones no habían hecho nada indigno de sí mismos si habían amado a una mujer de tal índole. Los atenienses, tras haber mandado hacer una leona[42] de bronce sin lengua, la dedicaron en las puertas de la Acrópolis, mostrando lo invencible de su per-

---

[38] Es Zenón de Elea. Cf. *Stoic. rep.* 1051C y *Col.* 1126D; también Cicerón, *Tusculanas* II 22, 52.

[39] Según Plutarco en los textos citados en nota precedente el tirano sería Démilo de Caristo.

[40] Leena era la amante de Aristogitón. Cf. Pausanias, I 23, 1; Ateneo, XII 596F. Los tiranos a los que se alude a continuación eran Hipias e Hiparco, si bien el que ejercía realmente la tiranía por ser el mayor era Hipias. Cf. Tucídides, VI 54-59; Aristóteles, *Constitución de los atenienses* XVIII 2.

[41] El amor une a todos los personajes del drama: Tésalo, el menor de los Pisistrátidas, y la hermana de Harmodio; Aristogitón y Harmodio, y Leena y Aristogitón.

[42] Leena, esto es, *Léaina*, que en griego significa 'leona'.

F sona por el coraje del animal, y su silencio y su modo de guardar un secreto en la carencia de lengua.

Ninguna palabra pronunciada ha aprovechado tanto como muchas calladas[43]. Siempre es posible decir en alguna ocasión lo silenciado, sin embargo no se puede callar lo dicho, porque se ha difundido y se ha escapado. Por eso, a mi modo de pensar, tenemos a los hombres como maestros de hablar, a los dioses de callar, recibiendo la lección de su
506 silencio en iniciaciones y misterios. El poeta[44] ha hecho al elocuentísimo Ulises el más reservado y lo mismo a su hijo, a su mujer y a su nodriza, porque la oyes decir:

me mantendré como una fuerte encina o como el hierro[45],

y él mismo sentado junto a Penélope

se compadecía en su ánimo de su esposa que sollozaba
pero sus ojos quedaron fijos como el cuerno o el hierro
sin pestañear en sus párpados[46].

Así su cuerpo estaba lleno por todas partes de dominio de sí, y la razón, que tenía todo dócil en su poder, ordenaba a
B sus ojos no llorar, a su lengua no hablar, a su corazón no temblar ni aullar.

Su corazón permanecía aguantando con obediencia[47],

---

[43] Cf. *Lib. educ.* 10E-F; *Tuend. san.* 125D y poco después en 515A. También el refrán castellano: «Pésame de haber hablado y nunca de haber callado».

[44] Cf. *Virt. mor.* 442D; *Tranq. an.* 475A.

[45] *Od.* XIX 494, pero muy trasformado por Plutarco. Euriclea, la nodriza de Ulises, le reconoce al lavarlo por una antigua cicatriz.

[46] *Od.* XIX 210-212, citado más ampliamente en *Virt. mor.* 442D-E.

[47] *Od.* XX 23 y alusión previa a los vv. 13-16. Cf. *Coh. ira* 453D.

mientras su razón alcanzaba hasta los movimientos irracionales y hacía a la respiración y la sangre obedientes y sumisas. Semejantes eran también la mayoría de sus compañeros. Pues no nombrar a Ulises mientras eran arrastrados y aplastados sobre el suelo por el Cíclope[48] ni mostrar que se preparaba aquel instrumento agudizado en el fuego contra su ojo, sino dejarse comer crudos antes que pronunciar un secreto no ha dejado posibilidad de superación en dominio de sí y fidelidad. De ahí que Pítaco[49] no hizo mal cuando, habiéndole enviado el rey de Egipto una víctima y habiéndole ordenado cortar la carne mejor y la peor, cortó y envió la lengua, en la idea de que era un instrumento de bienes pero también de los mayores males. C

9. La Ino de Eurípides[50] hablando con franqueza de sí misma afirma saber

callar cuando es preciso y hablar donde es seguro,

pues quienes consiguieron una educación verdaderamente noble y real aprenden primero a callar, después a hablar. Así el famoso rey Antígono[51], cuando le preguntó su hijo cuándo iban a levantar el campo, le dijo: «¿Qué temes? ¿Acaso tú solamente no vas a oír la trompeta?». ¿Era acaso que no confiaba un secreto a quien iba a dejar su reino? En verdad D
es que le enseñaba a tener dominio de sí y a ser cuidadoso

[48] *Od.* IX 289 ss.

[49] Cf. *Commentarium in Hesiodum,* 719-721, frag. 89 SANDBACH. Esta anécdota de Pítaco es atribuida a Bías en *Aud.* 38B y *Sept. sap. conv.* 146F.

[50] NAUCK², *TGF,* EURÍPIDES, frag. 413, v. 2; citado también en *Exil.* 606A.

[51] Antígono *Monóphtalmos,* esto es, «el de un solo ojo». También en *Reg. et imp. apophth.* 182B y *Vida de Demetrio* XXVIII 10 (902B-C).

en asuntos de tal envergadura. Metelo el viejo[52], cuando se le preguntó otra cosa similar respecto a su campaña, dijo: «Si pensara que mi túnica conoce como yo este secreto, quitándomela la pondría sobre el fuego». Éumenes[53], al oír que Crátero venía contra él, no se lo dijo a ninguno de sus amigos sino que mintió diciendo que era Neoptólemo. Pues sus soldados despreciaban a éste pero admiraban la fama de aquél y apreciaban su valor. Ningún otro lo supo sino que, tras haber trabado batalla, lo vencieron y mataron sin cono-
E cerle y sólo después lo reconocieron por su cadáver. Así la estrategia del silencio actuó en la contienda y ocultó a tal antagonista. De este modo sus amigos lo admiraban más que lo censuraban por no haberlos prevenido. Pero, aunque alguien haga reproches, es mejor ser acusado después de salvarse por desconfianza que acusar después de ser destruidos por confiar.

10. ¿Quién, en breve, se ha permitido hablar con franqueza respecto a uno que no se ha callado? Pues si debía ignorarse la historia, hizo mal en decírsela a otro. Pero si dejando salir de ti mismo el secreto lo has depositado en otro, has huido a una fidelidad ajena abandonando la tuya
F propia. Si aquél se asemeja a ti, estás con justicia arruinado. Si, por el contrario, es mejor, te salvas contra toda lógica por haber encontrado a otro más digno de confianza que tú a tu propio interés. «¡Pero ése es amigo mío!». Y algún otro es su amigo en quien confía también ése como yo en él. Y aquél a su vez de otro. Entonces así la historia toma incremento y multiplicación, al repetirse la incontinencia. Pues

[52] Cf. *Reg. et imp. apophth.* 202A.
[53] *Vida de Éumenes* VI y VII (586B ss.).

como la unidad[54] no excede de su propio límite sino que lo 507
uno permanece una sola vez y por eso se llama unidad; pero la dualidad es el origen indefinido de la diferencia pues inmediatamente se excede a sí misma tendiendo a la pluralidad al duplicarse, así una historia que se queda en el primero es verdaderamente secreta, pero si sale hacia otro obtiene la categoría de rumor. Pues «las palabras» son «aladas», como dice el poeta[55]. En efecto, no es fácil coger a un volátil que se ha escapado de las manos ni retenerlo nuevamente[56], ni es posible detener y dominar una palabra escapada de la boca, sino que se va

girando sus veloces alas[57]

difundiéndose de unos a otros. Cuando una nave es arrebatada por el viento la atrapan frenándola con cables y anclas.
De una palabra que ha escapado como de puerto no hay B
fondeadero ni anclaje, sino que llevada con mucho ruido y eco rompe y hunde en un peligro grande y terrible al que la pronunció.

Cualquiera podría prender la roca del Ida
con una pequeña antorcha. También hablando a un solo [hombre,
lo sabrían todos los ciudadanos[58].

[54] Sobre la unidad o mónada véase *Def. orac.* 429A y *An. procr.* 1012D-F. Sobre la dualidad o díada véase ARISTÓTELES, *Metafísica* 987b 26 y 1081a 14.

[55] HOMERO, *passim*.

[56] Inspirado en EURÍPIDES; véase NAUCK², *TGF*, EUR., frag. 1044.

[57] Cf. *Amat.* 750B, donde se cita de forma más completa. Probablemente de un epodo de ARQUÍLOCO, frag. 92b DIEHL.

[58] NAUCK², *TGF*, EUR., frag. 411, 2-4 de la *Ino*.

11. El senado romano[59] deliberaba a puerta cerrada un consejo secreto durante muchos días. Como el asunto producía gran incertidumbre y sospechas, una mujer, prudente por lo demás, pero mujer al fin y al cabo, perseguía insisten-
C temente a su marido pidiéndole conocer el secreto. Juramentos e imprecaciones salían de ella sobre su silencio y también lágrimas mientras ponía a las diosas por testigo, en la idea de que no era objeto de confianza. El romano, queriendo probar su necedad, le dijo: «Has vencido, mujer. Escucha, pues, un hecho temible y prodigioso. Nos han anunciado los sacerdotes que ha sido vista una alondra volando con un casco de oro y una lanza. Examinamos el prodigio por ver si es favorable o pernicioso y estamos consultando con los adivinos. Pero calla». Después de decir esto se marchó al foro. Ésta, arrastrando al momento a la primera de las esclavas que entró, se golpeaba el pecho y se arrancaba los cabe-
D llos diciendo: «¡Ay de mi marido y de mi patria! ¿Qué nos sucederá?», queriendo y enseñando a decir a la esclava «¿pues qué ha sucedido?». Cuando lo contó, después de haberle preguntado ésta, y añadió también el común refrán de toda charlatanería, el «No se lo digas a nadie y calla», le faltó tiempo a la muchachita para separarse de ella y vertió inmediatamente la historia a la compañera que vio más desocupada. Ésta se lo contó a su enamorado en cuanto se presentó. Así rodó el relato hasta el foro hasta el extremo de
E que se adelantó el rumor a quien lo forjó, pues abordándole uno de sus conocidos le dijo: «¿Llegas ahora mismo desde casa al foro?». «Ahora mismo», dijo aquél. «Entonces ¿nada has oído?». «¿Pues ha sucedido algo nuevo?». «Una alondra ha sido vista volando con un casco de oro y una

[59] En AULO GELIO, I 23, se encuentra esta historia de Papirio Pretextato.

lanza y van a tener los magistrados una sesión del senado sobre esto». Aquél, riéndose, dijo: «¡Bien por tu rapidez, mujer! ¡La historia ha llegado antes que yo al foro!». Después de encontrarse con los magistrados los libró de su preocupación. Pero, para castigar a su mujer, cuando entró en su casa le dijo: «Me has perdido, mujer. Pues se ha descubierto que el secreto se ha hecho público desde mi casa. Así he de huir de mi patria por la incontinencia de tus pala- F
bras». Cuando ella negaba y decía: «¿No oíste eso en compañía de trescientos?», le dijo: «¿Cuáles trescientos? Forzándome tú inventé la historia para probarte». Pues bien, ése con mucha seguridad y con precaución probó a su mujer, como si vertiera en un cacharro cascado no vino ni aceite sino agua[60].

Fulvio[61], el amigo de César Augusto, oyó a éste, que ya 508
era viejo, lamentar el vacío de su casa y que, habiendo muerto sus dos nietos[62] y estando en el destierro por una calumnia Postumio[63], el que todavía le quedaba, se veía obligado a introducir en la sucesión del imperio al hijo de su mujer[64], aunque se compadecía de su nieto y dudaba en llamarle del extranjero. Tras oír esto Fulvio se lo trasmitió a su mujer y ésta a Livia. Livia reprochó con amargura a César el que habiendo decidido esto desde antiguo no mandara
a buscar a su nieto, sino que la colocaba a ella en el odio y B
la guerra con el heredero del poder. Cuando llegó al alba,

---

[60] Wilamowitz ha visto en la comparación una probable cita de unos versos, según HELMBOLD, *op. cit.*, pág. 429, n. *a*, quien no da una referencia más explícita sobre ello.

[61] Cf. TÁCITO, *Anales* I 5, donde cuenta esta historia de modo diferente y llama al personaje Fabio Máximo.

[62] Cayo y Lucio César.

[63] Póstumo Agripa. Véase TÁC., *An.* I 3.

[64] Tiberio.

como acostumbraba, Fulvio ante el emperador y le dijo: «Salud, César», le dijo éste: «Adiós, Fulvio». Él, dándose cuenta, salió en seguida y marchó a su casa y, mandando llamar a su mujer, le dijo: «César ha sabido que no guardé su secreto y por esto voy a darme muerte». Su mujer le dijo: «Con justicia, porque viviendo conmigo tanto tiempo no supiste ni vigilaste mis excesos en el habla. Pero déjame a mí en primer lugar». Y tomando la espada se mató antes que su marido.

C **12.** Filípides, el autor de comedias, cuando el rey Lisímaco tratándole amablemente le dijo: «¿De cuál de mis bienes te voy a dar parte?», contestó correctamente: «De lo que quieras, excepto de los secretos»[65]. Pero a la charlatanería se le añade un mal no menor, la intromisión[66]; pues muchos quieren oír para poder decir más cosas. Dando rodeos inquieren e investigan conversaciones secretas y ocultas como si dispusieran una carga de leña antigua para su cotilleo y después, como niños sobre el hielo[67], no pueden sujetarse ni quieren dejarlo. Quizá más bien, guardando en su seno y ocultando los secretos como reptiles, no los dominan sino
D que son devorados por ellos. Se cuenta que las agujas de mar[68] y las víboras revientan cuando han parido; los secre-

---

[65] Filípides era ateniense del demo de Céfale. Incluyó todavía conceptos políticos en sus comedias, como cuenta PLUTARCO en *Vida de Demetrio* XII 6-9 (984D), criticando a los que adulaban a Demetrio Poliorcetes. Lisímaco fue general de Alejandro y más tarde rey de Tracia. Esta misma anécdota con pequeñas variantes se encuentra en *Reg. et imp. apophth.* 183E y *Curios.* 517B.

[66] Se trata de nuevo de *Curios.* 519C.

[67] Cf. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroemiographi graeci,* I, pág. 324; NAUCK^2, *TGF,* SÓFOCLES, frag. 153, v. 4.

[68] ARIST., *Inv. an.* VI 13 (567b 23); *Repr. an.* III 4 (755a 33).

tos, cuando se deslizan, matan y destruyen a quienes no los sujetan.

Seleuco[69] el Victorioso, cuando perdió todo su ejército y su poder en la batalla contra los gálatas, después de arrancarse él mismo su diadema huyó a caballo con tres o cuatro. Tras una larga carrera por caminos intransitables y apartados, sucumbiendo a la necesidad se acercó a un caserío y encontrando por suerte al propio amo le pidió pan y agua. Éste, después de darle generosamente y con amabilidad eso E
y cuantas demás cosas tenía en el campo, reconoció el rostro del rey y, muy alegre por la suerte de haberle prestado un servicio, no se contuvo ni fingió con él, que deseaba pasar inadvertido, sino que escoltándole hasta el camino le despidió diciendo: «Adiós, rey Seleuco». Éste le tendió su diestra y se acercó como si fuera a besarle pero hizo una señal a uno de sus compañeros para que con la espada cortara el cuello del hombre:

Mientras hablaba su cabeza se mezcló con la ceniza[70].

Si hubiera callado entonces y se hubiera moderado durante poco tiempo, cuando después triunfó el rey y se hizo más poderoso, habría conseguido, a mi parecer, mayores mues- F
tras de gratitud por su silencio que por su hospitalidad.

Éste, sin duda, tuvo una excusa de su incontinencia en sus esperanzas y amabilidad.

13. Pero la mayoría de los charlatanes se arruina sin tener siquiera un motivo. Así, por ejemplo, en una barbería se conversaba sobre cómo la tiranía de Dionisio era de la dure-

---

[69] Cf. *Frat. am.* 489A.
[70] *Il.* X 457.

za del diamante[71] e irrompible, y echándose a reír el barbero dijo: «¡Decir vosotros eso acerca de Dionisio sobre cuyo cuello tengo yo casi todos los días la navaja!». Cuando oyó
509 esto Dionisio lo mandó crucificar.

La raza de barberos es suficientemente parlanchina porque los más charlatanes acuden y ocupan sus asientos, de tal modo que ellos están llenos de esta costumbre. Con una respuesta graciosa el rey Arquelao[72], al ponerle un barbero charlatán la toalla alrededor y preguntarle «¿Cómo te voy a cortar?», le contestó: «En silencio». También un barbero[73] fue el primero que anunció el gran desastre de los atenienses en Sicilia, al haberlo oído en el Pireo a un esclavo de los que se habían escapado de allí. Entonces dejó la tienda y en una carrera se apresuró hasta la ciudad.

B *No fuera alguien a arrebatarle la gloria*

de difundir el relato en la ciudad

y él llegase el segundo[74].

Se produjo confusión, como es natural, y el pueblo reunido en asamblea quería llegar al origen del rumor. Así pues se trajo al barbero y fue interrogado. Él no sabía siquiera el nombre del informante y remontaba el origen a una persona sin nombre y desconocida. Se produjo la cólera del público

[71] En la *Vida de Dión* (VII 961A) PLUTARCO refiere como éste quería que Dionisio el Joven relajara las «ligaduras diamantinas», terror y violencia, según su padre, que atarían por siempre la tiranía a su hijo. Hay en ambos personajes una trasposición del *Prometeo* de ESQUILO (v. 6), como hacen notar DUMORTIER-DEFRADAS, *op. cit.*, pág. 243.

[72] Cf. *Reg. et imp. apophth.* 177A.

[73] *Vida de Nicias* XXX (542D-E).

[74] *Il.* XXII 207.

y el griterío de «¡Que se le torture! ¡Dad tormento al maldito! Pues ha fabricado y compuesto esa noticia. ¿Quién más lo oyó? ¿Quién lo ha creído?». Se trajo la rueda y el hombre fue extendido. En eso se presentaron los que anunciaban la desgracia, que habían escapado de la misma acción. Se dis- C
persaron, pues, cada uno a sus propios duelos, dejando atado en la rueda al infeliz. Y cuando ya tarde fue desatado, hacia la noche, preguntó al verdugo si había oído de qué modo había perecido el general Nicias. Mal tan incombatible e incorregible hace la costumbre con la charlatanería.

14. Y de seguro, como quienes beben medicamentos amargos y malolientes sienten disgusto incluso de las copas, así quienes anuncian desgracias causan disgusto y son objeto de odio por sus oyentes. De donde Sófocles[75] lo ha planteado con sutileza:

—¿En tus oídos o en el alma te sientes herido?
—¿Por qué insistes en dónde está mi pena? D
—El autor aflige tu alma, yo tus oídos.

Pues causan pena tanto los que hablan como los que actúan, pero sin embargo no existe posibilidad de contener o castigar una lengua suelta.

En Lacedemonia se descubrió saqueado el templo de Atenea Calcieco y dentro, sobre el suelo, una botella vacía. Era grande el desconcierto de los muchos que habían acudido, y uno de los presentes dijo: «Si queréis, yo os explicaré lo que se me ocurre acerca de la botella. Pues creo que los sacrílegos se atrevieron a tal riesgo después de beber cicuta y trayendo vino, para salir en seguridad extinguiendo y di- E
solviendo el veneno con la bebida pura, si les sucedía pasar

[75] *Antígona* 317-319. Hablan el guardián y Creonte.

inadvertidos. Pero si les cogían podrían morir fácilmente y sin dolores en lugar de sufrir torturas». Al contar esto se mostró que el asunto tenía una complicación y sutileza tan grande como no propia de quien sospechaba sino de quien sabía. Rodeándole le preguntaron cada uno de una parte: «¿Quién eres?» y «¿Quién te conoce?» y «¿De dónde sabes esto?». Al final, convencido así, reconoció ser uno de los ladrones sacrílegos.

¿No fueron capturados del mismo modo los asesinos de
F Íbico?[76]. Estaban sentados en el teatro, y cuando aparecieron unas grullas se murmuraban los unos a los otros entre risas que se habían presentado los vengadores de Íbico. Pues bien, al escucharles los que estaban sentados cerca, porque Íbico había desaparecido hacía ya mucho y era buscado, cogieron lo dicho y se lo comunicaron a los magistrados. Convictos así, fueron llevados a prisión, castigados no por las grullas sino obligados a confesar su delito por la debili-
510 dad de sus lenguas, como si ésta fuera una Erinia o un Castigo. Pues como en el cuerpo se produce porte y atracción de las partes vecinas a las que sufren y están enfermas, así la lengua de los charlatanes, que siempre está inflamada y palpitando, arrastra y convoca sobre sí misma lo secreto y oculto. Por eso es menester poner barreras y que la razón, puesta constantemente como un obstáculo defensivo de la lengua, reprima su fluir y resbalar, para que no parezcamos

[76] Íbico de Regio, en el sur de Italia, vivió primero en Sicilia, donde visitó Catania, Hímera y Siracusa. Posteriormente fue invitado a ir a Samos por el hijo del tirano Polícrates hacia el 540 a. C. Su poesía se reparte entre los temas heroicos, con semejanza de metro, dialecto y vocabulario con Estesícoro, y los temas amorosos, probablemente dentro de la lírica monódica. La tradición habla de su invento de un tipo de lira y de su muerte a manos de unos ladrones, a quienes les traicionó la aparición de unas grullas.

más insensatos que los gansos[77], de quienes se dice que cuando cruzan desde Cilicia al Tauro, que está lleno de águilas, cogen una piedra de gran tamaño en el pico, a guisa B de cerrojo o freno para sus gritos, y de este modo pasan de noche sin ser advertidos.

15. Pues bien, si alguien preguntara:

¿Quién es el hombre más cobarde y pernicioso?[78],

nadie nombraría a otro y dejaría pasar al traidor. Ciertamente Eutícrates «techó su casa con las maderas traídas de Macedonia», como dice Demóstenes[79]. Filócrates[80] recibió mucho oro y «compró en la plaza prostitutas y peces». A Euforbo y a Filagro, los que traicionaron a Eretria, el rey[81] les dio tierra. En cambio el charlatán es un traidor sin sueldo y que acude sin ser llamado, no para entregar caballos ni murallas sino divulgando secretos en procesos, en levanta- C mientos, en disensiones políticas. Nadie se lo agradece y solamente él mismo, si logra hacerse oír, debe dar las gracias. De esta suerte el verso dedicado al que malgasta y regala al azar y sin juicio sus bienes:

---

[77] *Soll. anim.* 967B; ELIANO, *Historia de los animales* V 29.

[78] KOCK, *CAF*, frag. 774 *adesp.*

[79] En *Fort.* 97D PLUTARCO menciona juntamente a Lástenes y Eutícrates como quienes arruinaron a Olinto. DEMÓSTENES, en el discurso *Sobre la embajada infiel* 265, atribuye a Lástenes la construcción de su casa y a Eutícrates el criar muchas vacas. En cambio, en el *Sobre los asuntos del Quersoneso* 40 los cita a ambos como causantes de la ruina de Olinto. Éste sería la fuente del *De fortuna.*

[80] DEM., *Sobre la emb. inf.* 229; PLUT., *Fort.* 97D y *Quaest. conv.* 668A.

[81] Darío I. Cf. HERÓDOTO, VI 101; PAUSANIAS, VII 10, 2.

No eres generoso. Tienes una enfermedad; te complace dar[82],

se ajusta también al parlanchín: «Tú no eres ni un amigo ni una buena persona al revelar eso: tienes una enfermedad; te complace charlar y parlotear».

16. Pero esto no debe juzgarse como una acusación sino como un tratamiento contra la charlatanería, pues vencemos las pasiones con juicio y ejercicio, pero el juicio está en primer lugar. Nadie, en efecto, acostumbra evitar y borrar de D su alma lo que no le molesta, pero nos molestan las pasiones cuando comprendemos, gracias a la razón, los daños y vergüenzas que nos vienen de ellas. Así por ejemplo, ahora comprendemos respecto a los charlatanes que, queriendo ser amados, son odiados; queriendo hacer favores, importunan[83]; creyendo ser admirados, son objeto de burla; sin ganar nada gastan, ofenden a sus amigos, aprovechan a sus enemigos, se arruinan a sí mismos. De tal suerte esto es el primer remedio y medicina de su pasión: la reflexión sobre las vergüenzas y dolores que nacen de ella.

17. Es menester usar una segunda reflexión, la del com-E portamiento contrario, escuchando constantemente, recordando y teniendo a mano encomios de la discreción, lo venerable, sagrado y misterioso del silencio[84], que son más admirados y amados, que parecen más sabios que los desbocados y sueltos los precisos y parcos y aquellos cuya mucha inteligencia está reducida en un breve discurso. Y en efecto Platón alaba a los tales, diciendo que se asemejan a

---

82 Epicarmo, frag. 274 Kaibel.

83 *Garr.* 504E.

84 *Garr.* 504A y 505F.

hábiles lanzadores de jabalina, por hablar de manera densa, sólida y concisa[85]. Licurgo coaccionando con el silencio a los ciudadanos desde su infancia para adquirir esta habilidad los hacía más agudos y concisos[86]. Pues como los celtíberos[87] hacen el temple del hierro, cuando después de me- F
terlo en el suelo lo purifican de la masa terrosa, así el discurso de los laconios no tiene escoria sino que se templa con vistas a su eficacia gobernado por la eliminación de lo superfluo. Esa lengua suya sentenciosa y la agudeza acompañada de flexibilidad para las respuestas proviene de su 511
mucho silencio.

Debemos presentar sobre todo a los charlatanes cuánta gracia y fuerza tienen expresiones tales como, por ejemplo, la de «Los lacedemonios a Filipo: Dionisio en Corinto»[88]. Y a lo que les escribió a su vez Filipo: «Si invado Laconia os arruinaré totalmente», le contestaron por escrito: «Si». Y cuando el rey Demetrio se enfadó y gritó: «¿Los lacedemonios me han enviado un solo embajador?», el embajador, imperturbable, dijo: «Uno a uno»[89].

También entre los antiguos son admirados los hombres parcos en hablar, y en el templo de Apolo Pitio no inscribie- B
ron los Anfictiones la *Ilíada* y la *Odisea* ni los peanes de Píndaro, sino el «Conócete a tí mismo», el «Nada en dema-

---

[85] *Protágoras* 342e.

[86] *Vida de Licurgo* XIX 1 (51D-E).

[87] Diodoro, V 33, 4.

[88] Citado por Quintiliano, *Inst. or.* VIII 6, 52; Dionisio el Joven, al ser expulsado de Siracusa, abrió una escuela en Corinto como cuenta Plutarco en *An seni resp.* 783D.

[89] *Vida de Demetrio* XLII (909C); *Apophth. Lac.* 233F, pero en 216B se cuenta de Agis con Filipo.

sía»[90] y el «Fianza, desgracia presente»[91], por admirar la rotundidad y sencillez de su expresión que contenía en pocas palabras un pensamiento esculpido. ¿Y el mismo dios no es amigo de la concisión y de la brevedad en sus oráculos y es llamado Loxias[92] por huir de la garrulería más que de la obscuridad? ¿No son elogiados y admirados con diferencia quienes expresan lo que deben con signos y sin una palabra?[93]. Como Heráclito[94] cuando le pidieron sus con-
C ciudadanos dar una opinión sobre la concordia, subió a una tribuna, cogió una copa de agua fría, esparció encima harina de cebada, la removió con una ramita de menta y se marchó después de beberla, manifestándoles que el contentarse con lo que se tiene a mano y no pedir cosas lujosas mantiene las ciudades en paz y concordia. Esciluro[95], el rey de los escitas, que había tenido ochenta hijos, cuando se estaba muriendo, pidió un haz de lanzas y ordenó que, después de cogerlo atado y reunido, lo rompieran y destrozaran. Cuando se dieron por vencidos, él mismo, sacando una a una,
D rompió todas fácilmente, demostrando que el concierto y la concordia de sus hijos era algo fuerte e inseparable, pero que su desavenencia les haría débiles y sin firmeza.

18. Si continuamente se revisaran y retomaran estos ejemplos y otros semejantes se cesaría probablemente de

---

[90] *E ap. Delph.* 385D y *Pyth. or.* 408E las dos primeras sentencias; y las tres en *Sept. sap. conv.* 164B; Platón, *Cármides* 164e-165a; Pausanias, X 24, 1.

[91] Ésta sola en *Vitios. pud.* 530B.

[92] Relacionado en su etimología por los antiguos con *loxós:* 'oscuro' o 'ambiguo'.

[93] Diógenes Laercio, VII 66.

[94] Diels-Kranz, *Die Frag. der Vors.*, I, pág. 144, A 3b.

[95] *Reg. et imp. apophth.* 174F.

complacerse en hablar de naderías. En cuanto a mí, aquel famoso esclavo me provoca confusión cuando reflexiono de cuán gran importancia es prestar atención y ser dueño de nuestros principios. El orador Pupio Pisón, no queriendo ser importunado, ordenó a sus esclavos responder a las preguntas y nada más. Entonces, como quería mostrarse cortés con Clodio, que era magistrado, dio órdenes de que fuera invitado e hizo disponer, como es natural, un espléndido banquete. Cuando era la hora, estaban presentes los demás pero E
Clodio era esperado. Por muchas veces envió al esclavo acostumbrado a ver si se presentaba Clodio. Cuando era de noche y ya desesperaba dijo al esclavo: «¿Y qué? ¿Le invitaste?»; «Desde luego», contestó. «¿Por qué no ha venido entonces?». Y aquél respondió: «Porque se negó». «¿Cómo, pues, no me lo explicaste en seguida?». «Porque no me lo preguntaste». Así es un esclavo romano, pero el ático mientras cava dirá a su amo:

Bajo qué condiciones se ha hecho la paz[96];

tan grande es, respecto a todo, la costumbre; y de esto hablemos ya.

19. No es posible, desde luego, contener al charlatán haciéndole tascar el bocado, sino que se debe dominar su enfermedad con el hábito. En primer lugar, en las preguntas de los vecinos que se acostumbre a guardar silencio hasta F
que todos renuncien a contestar:

Pues el fin de un consejo y el de una carrera no es el mismo,

[96] KOCK, *CAF*, III *adesp.* 347; cf. *Curios.* 519A.

como dice Sófocles[97], ni tampoco el de la palabra y el de la respuesta. Pues en lo último la victoria es de quien se adelanta, pero allí, si otro responde adecuadamente, está bien dar muestras de aprobación y asentimiento para adquirir
512 fama de persona amable. Si no sucede así, entonces no provoca envidias ni es inoportuno enseñar lo que es ignorado y llenar la falta. Sobre todo debemos guardarnos del adelantarse a quitar la respuesta cuando se pregunta a algún otro. Pues quizá ni siquiera en otras ocasiones está bien, al ser interrogado otro, ofrecerse uno mismo apartando a aquél. Pareceremos censurar a éste como por no poder proveer a lo que se le pregunta y a aquél por no saber pedir a aquellos de quienes puede recibir. Y particularmente es vehículo de insolencia tal precipitación y atrevimiento en las respuestas. Pues quien se adelanta en responder al que es
B interrogado hace adivinar: «¿Qué necesidad hay de ése?» y «¿Qué sabe ése?» y «Estando yo no se debe preguntar a ningún otro sobre esos asuntos». Sin embargo, muchas veces preguntamos a algunos no por necesitar su discurso sino por suscitar de ellos palabras y amistad y queriendo atraerlos a nuestra compañía, como Sócrates a Teeteto y a Cármides[98]. Pues anticiparse a las respuestas, cambiar de dirección los oídos, distraer la atención y volverla hacia sí mismo es semejante al apresurarse a besar a quien quiere ser besa-
C do por otro o atraer a sí a quien mira a otro. Porque, incluso si el preguntado renuncia a hablar, está bien afrontarlo respetuosamente y con decoro, conteniéndose y adaptándose a la voluntad de quien pregunta, como ante una invitación ajena. Pues quienes reciben la pregunta, si fallan al responder, obtienen una disculpa justa, pero el que la toma a su

---

[97] NAUCK[2], *TGF*, frag. 772 SÓFOCLES.

[98] PLATÓN, *Teeteto* 143d; *Cármides* 154e.

cargo espontáneamente y se adelanta en la respuesta resulta desagradable incluso si acierta, y si se equivoca es totalmente objeto de regocijo y de burla.

20. Una segunda ejercitación es la tocante a nuestras propias respuestas, a las que el charlatán debe prestar no menos atención. En primer lugar, para no responder inadvertidamente con seriedad a quienes le invitan a hablar por burla e insolencia[99]. Pues algunos, sin necesidad alguna, D
después de componer algunas preguntas se las lanzan a los que son así y les mueven al parloteo. De esto debe uno precaverse y no saltar rápidamente con su discurso como si le hicieran un favor, sino examinar primero las maneras y la necesidad del que pregunta. Cuando éste parece querer aprender realmente, debe acostumbrar a detenerse y hacer una pausa entre pregunta y respuesta, en la cual el que pregunta, si quiere, puede añadir algo, y él mismo hacer una reflexión sobre lo que va a contestar, y no correr ni cubrir confusamente la pregunta, dando muchas veces por precipi- E
tación unas respuestas por otras a los que todavía están preguntando. Ciertamente la Pitia está acostumbrada a emitir algunos oráculos inmediatamente, incluso antes de recibir la pregunta, pues el dios a quien sirve,

comprende al mudo y oye al que no habla[100],

pero quien quiere contestar convenientemente debe aguardar a conocer con exactitud el pensamiento y la intención del que interroga, no vaya a suceder lo del refrán[101]:

---

[99] Cf. *Laud. ips.* 547C.

[100] Cf. HERÓDOTO, I 47, pero la respuesta del oráculo a Creso dice *phōneûntos* en lugar de *laléontos.*

[101] Cf. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Par. graec.*, I, pág. 28; KOCK, *CAF,* frag. 454 *adesp.*

Pedían cubos, pero les negaban barreños.

De cualquier modo hay que refrenar este ímpetu y hambre aguda por las palabras para que no parezca evacuar a gusto,
F por obra de la pregunta, como una corriente detenida de tiempo atrás en la lengua. Sócrates, en efecto, contenía así la sed, no permitiéndose beber después de los ejercicios del gimnasio, si no había sacado y vertido el primer jarro, para que su elemento irracional aguardara el tiempo de la razón.

513 **21.** Hay además tres géneros de respuestas a las preguntas: la necesaria, la cortés, la excesiva. Por ejemplo, cuando alguien pregunta si Sócrates está en casa, uno como contra su voluntad y sin ganas podrá responder: «No está en casa». Si quiere ser lacónico quitando incluso el «en casa», responderá la sola y mera negación, como aquellos espartanos, cuando Filipo les escribió si le recibirían en su ciudad, le devolvieron el papel después de haber escrito en él «No» en letras grandes. Otro responderá de forma más cortés: «No está en casa sino en las mesas de los cambistas». Incluso si quiere ir más allá de la medida, añadirá: «Esperando allí a unos huéspedes». Pero el charlatán y excesivo, sobre todo si
B ha leído a Antímaco de Colofón[102], dice: «No está en casa, sino en las mesas de los cambistas, aguardando a unos huéspedes jonios, sobre los que le ha escrito Alcibíades, que está cerca de Mileto pasando unos días con Tisafernes[103], el sátrapa del gran rey, que antes ayudaba a los lacedemonios, pero ahora está de parte de los atenienses gracia a Alcibíades. Pues Alcibíades desea regresar a su patria y ha hecho

[102] Poeta y erudito del s. v-IV a. C. Fue el primer editor de Homero y él mismo compuso un poema épico, la *Tebaida*, y otro en dísticos, *Lide*, ambos de gran extensión.

[103] Cf. *Vida de Alcibíades* XXIV (204B-C).

cambiar a Tisafernes». Y se extenderá recitando enteramente el octavo libro de Tucídides y empapará al hombre, hasta que, antes de acabar, Mileto haya entrado en guerra y Alci- C
bíades esté derrotado por segunda vez.

Por tanto, sobre todo respecto a esto se debe contener la charlatanería, como si se marchara sobre sus pasos, y circunscribir la respuesta en un círculo de centro y radio[104] marcado por la necesidad del que pregunta. Cuando Carnéades[105] no tenía aún gran fama estaba conversando en un gimnasio. El director del gimnasio le mandó llamar y le ordenó bajar la voz, que era muy potente. Y diciéndole aquél: «Dame una medida de voz», le replicó éste oportunamente: «Te doy al que conversa contigo». Así, para responder, sea medida la voluntad del que pregunta.

22. Y ciertamente como Sócrates ordenaba guardarse de
cuantos alimentos persuaden a comer sin tener hambre y de D
las bebidas que inducen a beber sin estar sedientos[106], así es preciso también que el charlatán tema esas conversaciones de las que goza más y usa hasta la saciedad y que se oponga a su fluir. Por ejemplo, los militares[107] son buenos narradores de batallas y el poeta[108] introduce a Néstor como uno tal, narrando frecuentemente sus éxitos y hazañas. Consecuentemente, también a quienes aciertan en procesos judiciales o tienen éxito inesperadamente al lado de gobernadores o re-
yes les sobreviene y les sigue de cerca algo como una do- E

---

[104] Cf. *Cup. div.* 524E; *Exil.* 603E; *Cum princ. philos.* 776F; *Praec. ger. reip.* 822D; *Suav. viv. Epic.* 1098D.

[105] Dióg. Laerc., IV 63; *An seni resp.* 791A-B.

[106] Jenofonte, *Memorables* I 3, 6; cf. *Tuend. san.* 124D; *Curios.* 521F; *Quaest. conv.* 661F.

[107] *Laud. ips.* 546D; *Quaest. conv.* 630F.

[108] *Il.* I 254 ss. y en otros pasajes.

lencia, la de recordar y contar infinitas veces de qué manera se introdujeron, fueron presentados, compitieron, conversaron, refutaron a unos adversarios o a unos acusadores, cómo fueron elogiados. Pues su alegría es, con mucho, más parlanchina que la de aquel famoso insomnio[109] de la comedia, se reanima frecuentemente y se renueva con sus relatos. Por eso se deslizan en tales discursos con cualquier pretexto. Pues no sólo

donde a uno le duele, allí pone la mano[110],

sino que también lo placentero arrastra la voz hacia sí mismo y lleva la lengua a que por su voluntad se apoye siempre en el recuerdo. Así también en los asuntos de amor el entretenimiento principal es sobre conversaciones que traen al-
F gún recuerdo de sus enamorados. Éstos, si no pueden conversar con personas, al menos en relación con ellos se dirigen a seres inanimados:

¡Oh queridísimo lecho!

y

Baquis te consideró un dios, dichoso resplandor[111],
y el mayor de los dioses si a ella se lo pareces.

Pues realmente, en lo tocante a temas de conversación, el
514 charlatán no hace distingos[112]. No obstante, quien esté más

[109] Inspirado en Menandro, frag. 152 Koerte.

[110] Es un proverbio usual según Estobeo, V, pág. 860 Hense: *Ubi dolor ibi digitus.*

[111] Kock, *CAF, adesp.* 151 y 152.

[112] Literalmente dice «La cuerda blanca», esto es, sin señales para medir. La expresión se encuentra en *Cármides* 154b y de ahí piensan Dumortier-Defradas, pág. 225, n. 3, que la habrá tomado Plutarco; pero

inclinado a unos temas que a otros debe precaverse de ésos, apartarse de ellos y retroceder, en el pensamiento de que pueden siempre hacer mayores avances y alargarse por placer. Esto mismo se experimenta también en aquellos discursos en los que se cree aventajar a algún otro por experiencia o por hábito. Tal persona, con amor propio y vanagloria,

administra la mayor parte del día en eso,
donde él precisamente puede superarse a sí mismo[113]:

el lector contando historias, el gramático en disquisiciones B
técnicas, el que ha viajado por muchos países en relatos del extranjero. Con todo, debemos también guardarnos de esto. En efecto, la charlatanería, atraída por ellos con tal cebo, avanza como un animal hacia sus pastos acostumbrados. Ciro fue admirable porque mantenía rivalidades con los de su edad, no en lo que era superior, sino más inexperto que aquéllos, retándoles en esas cosas para no molestarles al superarlos en fama y sacar provecho aprendiendo[114]. El charlatán hace lo contrario. Si se presenta una conversación de la que puede aprender algo e informarse de lo que ignora, la rechaza y la aparta, sin poder dar una paga tan corta C
como el silencio. Da vueltas hasta que introduce la conversación en sus cantos marchitos y trillados. Así uno de nuestra ciudad, que había leído por casualidad dos o tres libros de Éforo, machacaba a todo el mundo y arruinaba cualquier

HELMBOLD, pág. 461, n. *b*, señala también el frag. 307 NAUCK² de SÓFOCLES y *Par. graec.*, I, págs. 109 y 327.

[113] NAUCK², *TGF*, frag. 183, vv. 2-3 EURÍPIDES; cf. *Aud.* 43B, donde sólo es una breve adaptación, y *Quaest. conv.* 622A y 630B, el segundo verso solamente.

[114] JENOFONTE, *Ciropedia* I 4, 4; *Quaest. conv.* 632C.

banquete, recitando continuamente la batalla de Leuctra y sus consecuencias. Por eso obtuvo de mote Epaminondas.

23. Sin embargo es ése el menor de los males y se debe cambiar la charlatanería hacia ese lado, porque será menos
D molesta la locuacidad excesiva en temas literarios. Hay que acostumbrar a estas personas a escribir algo y a conversar para sí. Antípatro el estoico[115], no pudiendo ni queriendo, al parecer, encontrarse con Carnéades[116], que se dejaba llevar por una gran corriente de palabras contra el Pórtico, escribió y completó los libros de las refutaciones contra él. Así recibió el nombre de «Cálamo gritador». Al charlatán, quizás el grito y la lucha en la sombra contra la pluma[117], al apartarle de la muchedumbre, le haría más llevadero cada día en la convivencia, como los perros que descargan su rabia contra piedras y palos son menos molestos con las personas. Les convendrá mucho también el trato con supe-
E riores y mayores en edad, pues sintiendo vergüenza ante su opinión tomarán por costumbre callar.

Con esta clase de hábitos hay que entremezclar y entramar aquel cuidado y reflexión, cuando vamos a hablar y las palabras se adelantan corriendo en la boca: «¿Cuál es esta palabra tan apremiante y forzosa? ¿Sobre qué se debate mi lengua? ¿Qué bien me ocurrirá si hablo o qué mal si ca-

---

[115] Antípatro de Tarso fue escolarca de la Estoa hacia el 140 a. C. Tuvo que defenderla de los ataques de Carnéades. Era, contrariamente a su escuela, partidario del matrimonio y escribió un *Perì gámou*. Su discípulo más conocido fue Panecio. Cf. Von Arnim, *SVF*, III, pág. 224, frag. 5.

[116] Carnéades (*c.* 213-129 a. C.) desarrolló como director de la Academia en Atenas un moderado escepticismo. Nunca escribió nada, pero gran parte de su filosofía ha sido conservada por Cicerón. Véase Aulo Gelio, XVII 15, 1.

[117] Platón, *Leyes* 830a-c.

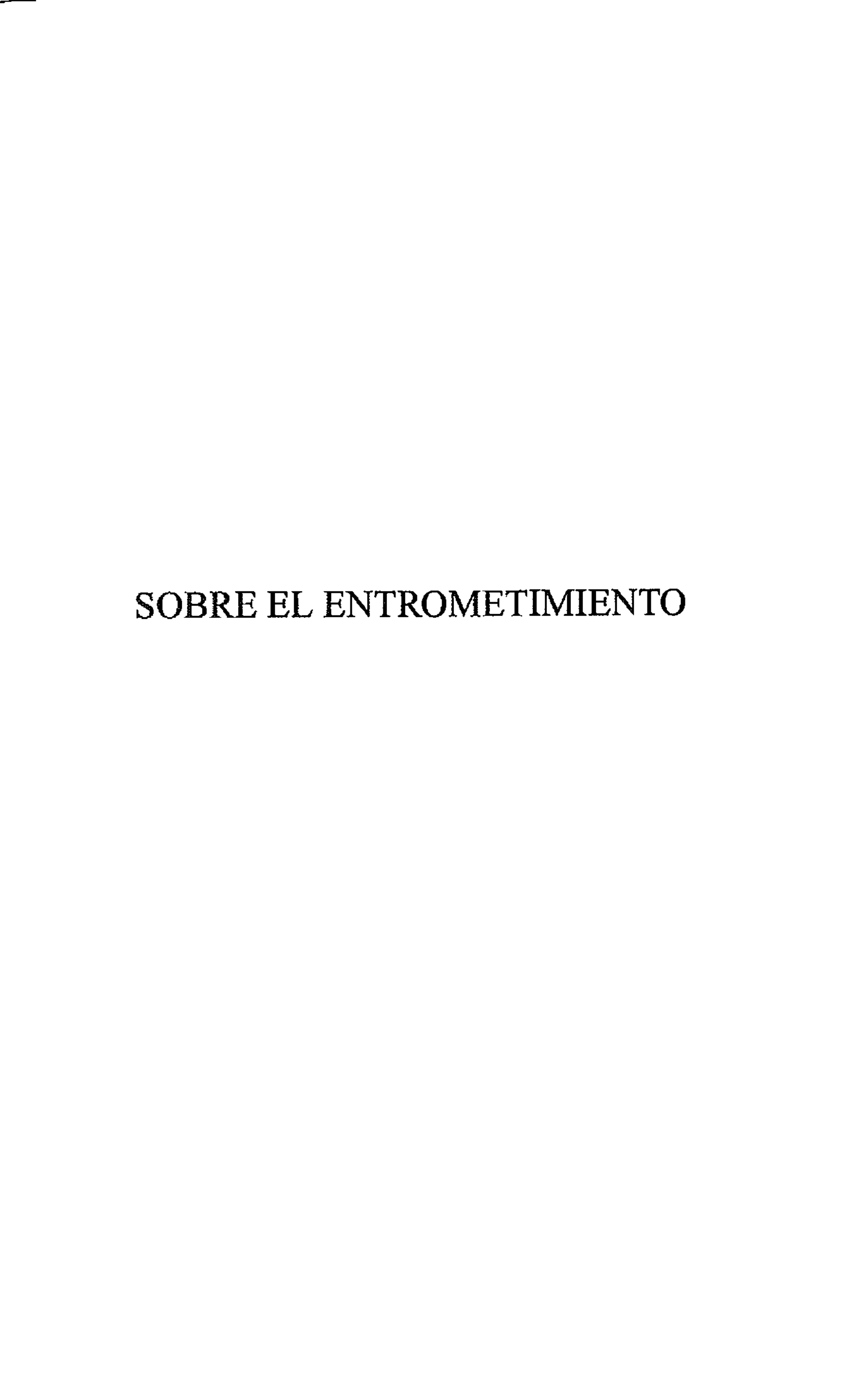
llo?». Pues no es preciso depositar la palabra como un peso
opresivo porque permanece igualmente al lado incluso des-
pués de dicha. Pero los hombres hablan o bien para sí mis-
mos por necesidad de algo o dando provecho a sus oyentes
procurándose mutuamente algún favor, como si endulzaran
con palabras a guisa de sal el ocio y la acción en la que se F
hallan. Pero si ni es útil a quien habla ni necesario a quienes
escuchan lo que se dice, si no se añade placer ni favor, ¿por
qué se habla? Pues lo vacuo y vano no es menor en las pala-
bras que en los hechos.

Pero sobre todo, además de todo eso, se debe tener a
mano y recordar el dicho de Simónides[118], que con fre- 515
cuencia se arrepintió de hablar, pero nunca de callar, y
también que la práctica domina todo y es muy poderosa.
Porque los hombres forzando con su atención el hipo y la
tos los apartan con trabajo y dolor. Pero el silencio no sólo
carece de sed, como dice Hipócrates[119], sino también de
penas y dolores.

---

[118] Cf. n. 43.

[119] *Cap. ex inim. ut.* 90D.



SOBRE EL ENTROMETIMIENTO

INTRODUCCIÓN

El término griego *polypragmosýnē,* que da título a este tratado y que ha sido traducido al latín como *curiositas,* presenta cierta dificultad para su versión, como ya hizo notar Aulo Gelio en sus *Noches Áticas* (XI 16). Efectivamente, hay mayor riqueza de contenido en aquella palabra que, tomada en su sentido negativo, como una pasión del alma, puede, no sin algún reparo, ser vertida por 'entrometimiento', aunque en algunos casos pueda cuadrar también con 'curiosidad' y en otros haya sido substituida por el propio autor por 'indiscreción'. Precisamente Plutarco escribió también un ensayo sobre este vicio, el *Perì periergías,* núm. 151 del «Catálogo de Lamprias», obra perdida.

Nuestro tratado, distribuido en 16 capítulos, dedica los primeros a la exposición de los males que procura esta pasión del alma, y los últimos, a partir del décimo, a los remedios para curarla, aun cuando la *áskēsis* también se introduce en algunos pasajes de los primeros capítulos. En cierto modo hay bastante paralelismo entre este esquema y el del anterior tratado, el *De garrulitate,* paralelismo que también se manifiesta en el tono ameno de la exposición, salpicada, como de costumbre, de anécdotas, si bien en un balance nos inclinaríamos por el primero de ellos que, al parecer, es posterior en composición. Ambos habrían sido

leídos ante un público de admiradores o convocado por un príncipe en alguna pequeña ciudad griega, al decir de E. Pettine[1], *in aliquo Beotiae oppido,* al decir de J. J. Hartmann[2], precisando más. Después habría venido la publicación. Como decíamos, el tratado que nos ocupa parece haber sido compuesto algo antes. En cualquier caso después del 96, año de la muerte de Domiciano, como se desprende del pasaje en que se narra la anécdota de Rústico (522D)[3]. Entra, pues, en ese amplio marco un tanto impreciso que encuadra esta obra junto con las precedentes en el reinado de Trajano[4].

En cuanto a sus fuentes, O. Hense[5] las ha perseguido exhaustivamente partiendo de la cita de Aristón (516F), a quien él identifica con el estoico Aristón de Quíos y no el de Ceos, como pensó Rohde. Rasgos de aquel autor y de la diatriba de Bión («das Gepräge Bioneisch-Aristoneisch Diatribenstil», pág. 544) estarían presentes en pasajes como el cap. 14 y a Aristón habría que remontar también como fuente del *De tranquillitate* y del *De exilio.* Su interrogación final es si ese influjo fue directo o indirecto, apuntando a Musonio, que ha sido utilizado por Plutarco en obras como *De tuenda sanitate praecepta* o *De amore prolis.* La articulación del razonar de Hense es perfecta e implacable, pues

---

[1] E. Pettine, *La curiosità,* Salerno, 1977, pág. 7.

[2] J. J. Hartmann, *De Plutarcho scriptore et philosopho,* Leiden, 1916, pág. 283: «orationem hanc habitam censeo in aliquo Beotiae oppido, quod tunc sibi careret *philosopho* vel quo Plutarchus ab oppidanorum principibus esset invitatus ut vitium, quod late serpere ibi incipere, sua facundia suaque gravitate tollere tandem conaretur».

[3] Cf. C. P. Jones, «Towards a chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* LVI (1966), 72.

[4] Véase R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque,* París, 1964, pág. 28.

[5] O. Hense, «Ariston bei Plutarch», *Rheinisches Museum* XLV (1890), 541-554.

no ha dejado lugar alguno a una posible participación personal del propio autor, que no obstante, a nuestro ver, puede percibirse en toda la lectura de la obra en estilo como en contenido.

Este tratado es el número 97 del «Catálogo de Lamprias».

SOBRE EL ENTROMETIMIENTO

1. Quizás es lo mejor evitar una casa sin ventilación, B
sombría, o fría en invierno o insalubre. Pero si uno siente cariño por el lugar debido a la costumbre, es posible también, cambiando la iluminación, transformando la escalera, abriendo unas puertas y cerrando otras, lograr que sea más luminosa, mejor aireada, más sana. Incluso ciudades sacaron ventaja por cambios semejantes. Por ejemplo, se dice C
que mi patria, orientada al oeste y recibiendo por la tarde un sol implacable desde el Parnaso, fue vuelta hacia el naciente por Querón [1]. Empédocles, el filósofo de la naturaleza, al obstruir un desfiladero de la montaña por donde soplaba un viento del sur, pesado e insano, contra las llanuras, parece que cerró su país a la peste [2].

Pues bien, puesto que existen algunas pasiones insanas y dañinas que procuran al alma tempestad y sombra, es mejor expulsarlas y destruirlas hasta los cimientos [3], dándonos aire D

---

[1] Hijo de Apolo y de Tero (o Turo según PLUTARCO, *Vida de Sila* 17), fundador de la ciudad de Queronea. Plutarco le dio ese nombre a uno de sus hijos muerto en la infancia (*Cons. ad ux.* 609D).

[2] DIELS-KRANZ, *Die Frag. der Vors.*, I, pág. 284, A 14; cf. *Col.* 1126B.

[3] Semejante es la terapéutica en *De vitioso pudore* 529B, aunque allí el símil procede de la agricultura.

puro, luz y viento limpio. Si no es posible, en algún modo deben transformarse y adaptarse haciéndolas girar o cambiar. Así es, sin más dilación, el entrometimiento, un cierto deseo de saber los males ajenos, enfermedad que no parece estar libre de envidia ni de malicia:

¿Por qué, hombre perverso, observas con fijeza
el mal ajeno pero miras de reojo el propio?[4].

Cambia ese entrometimiento desde el exterior y vuélvelo hacia dentro. Si te alegras por manejar historias de desgracias, tienes en casa mucho entretenimiento:

Cuanta agua mana Alizón abajo u hojas en torno a una en-
[cina[5],

E tanta multitud de errores hallarás en tu vida, de pasiones en tu alma y de descuidos en tus deberes.

Pues como Jenofonte dice que los buenos administradores de su casa tienen un lugar asignado a los vasos para los sacrificios, otro para los de las comidas, en otra parte están colocados los instrumentos agrícolas, separadamente las armas de guerra[6], así también tú tienes colocados unos males provenientes de la envidia, otros de los celos, otros de la cobardía, otros de la mezquindad. ¡Ataca éstos, contempla ésos! Obstruye las ventanas y los pasos laterales del entrometimiento que dan a tus vecinos, abre otros que conduzcan a tus habitaciones de hombres, a las de las mujeres, al

[4] Kock, *CAF*, 359 *adesp.* Cf. *Tranq. an.* 469B, donde se citan también estos versos y el evangélico «Ver la paja en el ojo ajeno, pero no ver la viga en el propio» (Mt. 7, 3).

[5] Verso de origen desconocido. El Alizón sólo aparece citado aquí.

[6] *Económico* VIII 19, 20, aunque el autor no se refiere a esos mismos enseres.

elojamiento de los servidores. Allí tiene entretenimientos no F inútiles ni maliciosos, sino provechosos y saludables, esa curiosidad y afán de intriga si cada uno dice para sí:

¿A dónde me volví? ¿Qué hice? ¿Qué deber no he cumpli-
[do?[7].

2. Pero en realidad, como se dice que la Lamia[8] del cuento dormía, ciega, en su casa, con los ojos depositados 516 en un cuenco, pero que, al salir afuera, se los ponía y miraba, así cada uno de nosotros se pone fuera y para otros, como un ojo, la indiscreción en su malevolencia, pero nos golpeamos contra nuestros errores y males propios frecuentemente por ignorancia, al no buscar para ellos vista y luz. Por eso incluso para sus enemigos es bastante útil el entrometido[9], porque refuta y enuncia sus faltas y les muestra lo que deben evitar y corregir, en cambio descuida la mayoría de las de su casa por esa pasión por lo de fuera. Pues ciertamente Ulises[10] ni siquiera soportó conversar con su madre antes de haberse informado por el adivino de aquellas cosas B por las que fue al Hades. Después de saber esto se dirigió a ella y preguntó por las demás mujeres[11], interesándose por

---

[7] PITÁGORAS, *Carmina aurea* 42; cf. *Superst.* 168B, con la variante *parébēn* en lugar de *trapómēn.*

[8] La Lamia era originariamente un vampiro femenino que chupaba la sangre y destruía el corazón de los humanos. Se la utilizaba como un coco para asustar a los niños. Según la leyenda vivía en Libia en una caverna y era hija de Belo y Libia.

[9] Cf. *Cap. ex inim. ut.* 87B-C.

[10] *Od.* XI 88 ss. El adivino referido a continuación es Tiresias.

[11] *Od.* XI 229 ss. Tiro era hija de Salmoneo y Alcídice, que murió al darla a luz. Su madrastra Sidero la trató cruelmente. Tuvo relaciones amorosas con Posidón de las que nacieron los gemelos Pelias y Neleo. Cloris fue hija de Anfión y Níobe. Fue con Amiclas superviviente de la matanza infligida a sus hermanos por Apolo y Ártemis. El horror la dejó pálida

quién era Tiro, quién la bella Cloris y por qué murió Epicasta

atándose un lazo suspendido desde lo alto de su elevado [techo.

Pero nosotros, poniendo nuestros propios asuntos con gran negligencia e ignorancia y despreocupándonos, hacemos las genealogías de otros: el abuelo de nuestro vecino era sirio y su abuela tracia[12], fulano debe tres talentos y no ha pagado los intereses. Investigamos cosas así: de dónde ha regresado
c la mujer de mengano, de qué hablaban ése y aquél en la esquina. En cambio Sócrates deambulaba inquiriendo qué decía Pitágoras para provocar persuasión. Aristipo[13], cuando se encontró con Iscómaco en las Olimpíadas, le preguntó con qué clase de conversaciones atraía Sócrates de tal modo a los jóvenes. Al recibir algunas pequeñas semillas y muestras de sus palabras se emocionó hasta tal extremo que sufrió un desvanecimiento y se puso totalmente pálido y débil. Hasta que, sediento y ardiendo, después de navegar a Atenas, bebió de la fuente, se informó del hombre, de sus palabras y de su filosofía, cuyo fin era reconocer los vicios propios y desterrarlos.

3. Pero algunos no soportan mirar su propia vida, como
D si fuera un espectáculo muy desagradable, ni que la razón,

para siempre, de donde su nombre que significa 'verde'. Casó con Neleo y fue madre de Néstor. Epicasta es el nombre dado por el poema a la madre de Edipo, más conocida por Yocasta. El verso, citado después, que alude a su suicidio es el 278.

[12] Alusión al hecho de que habrían sido esclavos.

[13] Hubo dos filósofos de Cirene en el s. IV a. C. con este nombre. El más antiguo de ellos viajó a Atenas y se convirtió en seguidor de Sócrates. Se le considera fundador del Hedonismo.

como una luz, se refleje sobre nosotros mismos y vaya en derredor, sino que el alma, llena de males de toda clase, estremecida y temerosa de su interior, salta afuera y anda errante en pos de lo ajeno, nutriendo y engordando su malicia. Pues como una gallina en la casa muchas veces, con el pienso puesto a su disposición, se mete en un rincón y escarba

allí donde aparece entre el estiércol un solo grano de cebada[14],

de manera cercana los entrometidos, pasando por encima de relatos e historias que están a la vista y de cosas que nadie impide preguntar ni se molesta de que pregunten, seleccio- E nan los males ocultos y olvidados de cada casa. Sin embargo, era una respuesta ingeniosa la del egipcio a quien le preguntaron qué llevaba envuelto: «Por eso está envuelto». Y tú entonces ¿por qué curioseas en lo oculto? Si no fuera un mal, no estaría oculto. Sin duda no es costumbre entrar en casa ajena sin llamar a la puerta. Ahora además existen porteros, antiguamente llamadores que, golpeados en las puertas, procuraban advertencia para que el extraño no se topase en medio con la señora de la casa, o con la hija doncella, o con el esclavo castigado o con las criadas chillando. Pero el entrometido se introduce para eso mismo. Uno así F no es espectador con placer de una casa seria y bien mantenida, ni aun invitado. Pero aquello por lo que hay llave, cerrojo y puerta está él para descubrirlo y presentarlo en medio a otros. Desde luego que, como dice Aristón[15], «nos

---

[14] Verso atribuido a CALÍMACO (frag. anón. 374 SCHNEIDER) según HELMBOLD y DUMORTIER-DEFRADAS (*op. cit.*, págs. 481 y 269 respectivamente).

[15] VON ARNIM, *SVF*, I, págs. 89-90, frag. 401.

desagradan sobre todo los vientos que arrebatan nuestros vestidos». El entrometido no desviste los mantos ni las túnicas de quienes tiene cerca, sino las paredes, abre las puertas
517 del todo y se introduce y repta, como el viento «a través de la doncella de tierna piel»[16], investigando con afán delator fiestas báquicas, danzas y fiestas nocturnas.

4. Y como Cleón en la comedia:

Sus manos en los etolios, su mente en los clópidas[17],

así la mente del entrometido está, a un tiempo, en las mansiones de los ricos, en las casitas de los pobres, en las cortes de los reyes, en la habitación nupcial de los recién casados. Busca en todos los asuntos, los de los extranjeros, los de los gobernadores, investigando en éstos no sin peligro. Pero es, por poner un ejemplo, como si alguien, por curiosidad de sus cualidades, hiciera probar acónito[18], aniquilaría a quien lo gustara antes de percibir la sensación. Así los que buscan los vicios de los poderosos se destruyen antes de su cono-
B cimiento. Pues también quienes desprecian esos rayos del sol[19], abundantes y emitidos para todos, violentándose y atreviéndose a examinar imprudentemente el propio círculo y a hendir hasta dentro su luz, quedan ciegos. Por eso con razón Filípides[20], el poeta cómico, cuando le dijo en una

---

[16] Hesíodo, *Trabajos y Días* 519; cf. *Tranq. an.* 465D con cita completa.

[17] Aristófanes, *Caballeros* 79. Hay un juego de palabras intraducible entre «etolios», relacionado semánticamente por el poeta con *aitéō*, «pedir», y «clópidas» —de la raíz de *klōps*, «ladrón»—, habitantes de un demo imaginario construido sobre el de los «crópidas», que existía realmente.

[18] Cf. *Adulat.* 49E.

[19] Jenofonte, *Memorables* IV 3, 14.

[20] Véase n. 65 a *Garr.* 508C.

ocasión el rey Lisímaco: «¿De cuál de mis bienes te daré parte?», le contestó: «De cualquiera, rey, excepto de tus secretos». Pues lo más grato y bello de la realeza está situado afuera: los banquetes, las riquezas, las fiestas, los favores, pero si hay algo secreto, no te acerques ni lo remuevas. La C
alegría de un rey afortunado no se oculta, ni la risa, si está de broma, ni la disposición de su generosidad y favor. Lo oculto es temible, sombrío, no provoca risa, es inaccesible, es un depósito de ira ulcerada o un cálculo de meditada venganza, celos de una mujer, sospechas de un hijo o desconfianza de un amigo. Huye de esa nube que se amontona negra: no te pasará inadvertida tronando y relampagueando cuando estalle lo que ahora está oculto.

5. ¿Qué manera hay, pues, de huir de ello? Mediante una conversión y transformación del entrometimiento, como se ha dicho[21], al volver el alma hacia cosas mejores y más gratas. Vuelve tu curiosidad a las cosas del cielo, de la tierra, del aire, del mar. ¿Te agrada por naturaleza contemplar cosas pequeñas o grandes? Si grandes, dirige tu curiosidad a D
dónde se pone el sol y de dónde nace. Investiga las fases de la luna como si estuvieran en el hombre, dónde gastó tanta luz, de dónde la adquirió nuevamente, cómo:

De lo invisible surge primero nueva
embelleciendo y llenando su rostro;
y precisamente cuando aparece más radiante
de nuevo decrece y llega a nada[22].

[21] Antes en 515D.

[22] NAUCK[2], *TGF*, SÓFOCLES, frag. 787, vv. 5-8. La cita completa se halla en *Vida de Demetrio* XLV (911C-D). Véase también *Quaest. rom.* 282B.

Y éstos son secretos de la naturaleza, pero ésta no se molesta con quienes los descubren. Pero ¿has renunciado a gran-
E des cosas? Vuelve tu curiosidad a las pequeñas, cómo entre las plantas unas continuamente florecen, reverdecen y alegran en cualquier estación, manifestando su riqueza, mientras otras ahora son semejantes a ésas, ahora como un hombre pródigo, derrochando de una vez su abundancia, se quedan pobres y desnudas. Y por qué unas producen frutos oblongos, otras angulosos, otras, en fin, redondos y esféricos.

Quizás no te vas a entrometer en eso porque en eso no hay mal. Pero si tu indiscreción debe absolutamente buscar su pasto y entretenimiento en cosas viles, como un gusano entre maderas muertas, llevémosla hacia la historia y presentémosle una abundancia copiosa de males. Pues allí están:

las caídas de varones, la derrota de sus vidas[23],

F seducciones de mujeres, ataques de esclavos, calumnias de amigos, preparación de venenos, envidias, celos, naufragio de familias, caídas de imperios. Llénate y goza, sin perturbar ni entristecer a tus cercanos.

6. Pero parece que el entrometimiento no se alegra con males marchitos sino con los calientes y recientes; contempla con placer nuevas tragedias, no se mezcla muy a gusto
518 con asuntos cómicos e hilarantes. Por eso el entrometido es un oyente descuidado e indolente si alguien cuenta una boda, un sacrificio o una procesión, afirma que ha oído previamente la mayor parte y exhorta a resumir y pasar de lado la narración. Pero si alguien sentado cerca relata la seduc-

[23] Esquilo, *Suplicantes* 937, con un pequeño cambio; también en *Fac. lun.* 937F.

ción de una doncella, el adulterio de una esposa, la preparación de un proceso o la disputa de unos hermanos, ni dormita ni tiene ocupaciones,

busca más conversación y tiende sus oídos[24];

y el

¡Ay de mí, cuánto más el mal que la dicha
se conduce al oído de los mortales![25]

está dicho con verdad respecto a los entrometidos. Pues como las ventosas[26] arrancan lo peor de la carne, así las orejas de los entrometidos arrastran las historias más viles. O más bien, como las ciudades tienen puertas malditas y oscuras[27], por donde sacan a los condenados y arrojan las inmundicias y las purificaciones, pero no entra ni sale por ella nada puro ni sagrado, así también las orejas de los entrometidos no dejan paso ni usan nada útil ni cortés sino palabras crueles, que acompañan relatos mancillados y dignos de expiación. B

El único canto constante en mi casa
resulta un gemido[28].

Ésta es la única Musa y Sirena para los entrometidos, ésta es para ellos la más dulce de las audiciones. C

En efecto, el entrometimiento es un afán de indagar en lo oculto y escondido, porque nadie oculta un bien después

[24] CALÍMACO, frag. anón. 375 SCHNEIDER (*apud* HELMBOLD, *op. cit.*, pág. 489).

[25] NAUCK², *TGF, adesp.* 386.

[26] *Quaest. rom.* 271A.

[27] Cf. *Tranq. an.* 469B y *Exil.* 600C.

[28] Cf. *Coh. ira* 463B.

de adquirido, cuando incluso se finge lo que no se posee. El entrometido, al desear relatos de desgracias, está poseído por la pasión de la alegría por el mal ajeno, hermana de la envidia y de la denigración. Pues la envidia es tristeza por los bienes ajenos, la alegría maliciosa es un placer en los males de los demás[29]. Pero ambas han nacido de una pasión salvaje y feroz, la malignidad.

D 7. Tan penoso es para cada uno la revelación de sus propios males, que muchos mueren antes que manifestar a los médicos alguna enfermedad secreta. Supongamos que Herófilo[30], Erasístrato[31] o el propio Asclepio, cuando era hombre[32], con sus medicamentos e instrumentos se presentara de casa en casa y buscara información de si alguien tiene una fístula en el ano o una mujer un cáncer en la matriz. Y, sin embargo, la curiosidad en esta profesión es salvadora. Pero cualquiera, a mi parecer, habría expulsado a alguien tal, porque sin aguardar un requerimiento había venido, no invitado, a observar males ajenos. Pero los entrometidos investigan estas mismas cosas y las que aún son

---

[29] Cf. *Stoic. rep.* 1046B. Cf. Von Arnim, *SVF,* III, frag. 672.

[30] Era de Calcedón y vivió a principios del s. III a. C. Aprendió la medicina en Cos y ejerció en Alejandría, donde los Ptolomeos seguramente favorecieron sus investigaciones. Hizo grandes avances en la anatomía. El conocimiento de su obra procede fundamentalmente de Galeno.

[31] De Ceos y más joven que el anterior (segunda mitad del s. III a. C.). Probablemente estudió filosofía en Atenas antes que medicina en Cos. Trabajó asimismo en Alejandría, donde perfeccionó los descubrimientos de Herófilo en anatomía. Fue el cirujano y médico más sobresaliente del período helenístico.

[32] Hijo de Apolo y de una mortal, Corónide. Fue educado por el centauro Quirón, de quien aprendió el arte de curar. Recibió la categoría de dios de la medicina después de su muerte.

peores que éstas, no para curarlas sino sólo para descubrir- E
las; de ahí que sean odiados con razón. Pues también nos molestan y disgustan los aduaneros, no cuando sacan las cosas que importamos abiertamente, sino cuando buscando las ocultas revuelven en equipajes y bultos ajenos. No obstante la ley les concede hacerlo, y reciben un daño si no lo hacen. Pero los entrometidos arruinan y desatienden lo suyo propio por ocuparse en lo ajeno. Raramente van al campo, porque no soportan la tranquilidad y el silencio de la sole- F
dad. Pero si se presentan al cabo del tiempo, miran más las viñas de sus vecinos que las suyas. Se informan de cuántos bueyes del vecino han muerto o de cuánto vino se le ha puesto agrio. Repletos de estas noticias se marchan corriendo. El verdadero campesino, aquel famoso, ni siquiera acepta con gusto el relato que viene espontáneamente de la ciudad, diciendo:

Después, mientras cava me dirá 519
en qué condiciones se ha hecho la paz,
pues se pasea el maldito curioseando eso[33].

8. Los entrometidos, huyendo la vida del campo como una cosa rancia, fría y sin tragedia, se lanzan al mercado, a la plaza y a los puertos: «¿No hay algo nuevo?»; «Pues ¿no estabas esta mañana temprano en la plaza? ¿Y qué? ¿En tres horas crees que la ciudad ha cambiado sus instituciones?». Sin embargo, si alguien puede decirle algo de ese orden, bajando del caballo y estrechándole la mano y después besándosela, queda a la escucha. Pero, si quien le encuentra le dice que no hay nada de nuevo, como apesadum- B
brado, le replica: «¿Qué dices? ¿No has estado en la plaza? ¿No has pasado por el cuartel general? ¿Ni siquiera te has

[33] Kock, *CAF*, frag. 347 *adesp.* Cf. *Garr.* 511E.

encontrado con los que han llegado de Italia?». Por eso los magistrados locrios hacían bien, pues cuando alguien que venía de viaje se les acercaba y preguntaba: «¿No hay nada de nuevo?», le multaban. Pues como los cocineros desean una buena producción de animales[34], los pescadores abundancia de peces, así los entrometidos desean abundancia de males y multitud de asuntos, novedades y cambios, para poder constantemente pescar o degollar algo.

También hizo bien el legislador de Turios[35], porque prohibió que se hiciera burla en el teatro de los ciudadanos, con la excepción de adúlteros y entrometidos. En efecto, el adulterio parece ser como un entrometimiento en el placer
c ajeno, búsqueda e investigación de cosas guardadas y ocultas a la mayoría y, a su vez, el entrometimiento es un fisgoneo, destrucción y despojamiento de cosas secretas.

9. Pues bien, al mucho aprender resulta seguir el mucho hablar (por eso también Pitágoras ordenó a los jóvenes un silencio de cinco años, al que llamó «retención de palabras»[36]), pero a la indiscreción[37] es forzoso que acompañe la maledicencia. Pues lo que se escucha con placer, se cuenta con placer; y lo que se recolecta con cuidado de unos, se transmite con alegría a otros. Por eso para ellos, junto con los demás males, su enfermedad es además un

---

[34] Los cocineros desempeñaban asimismo el oficio de carniceros.

[35] Carondas, de Catania en Sicilia, hizo leyes para varias ciudades griegas de Occidente en el s. VI a. C.

[36] También en la *Vida de Numa* (65B) y en *Quaest. conv.* 728E-F se habla de la *echemythía* como de un precepto pitagórico. Véase asimismo *Sobre la vida y poesía de Homero* 149 (VII, pág. 420 BERNARDAKIS); LUCIANO, *Subasta de vidas* 3.

[37] Cf. *Garr.* 508C.

obstáculo para sus deseos[38]. Pues todos se precaven de ellos D
y se ocultan. Ni pueden hacer nada a la vista de un entrometido ni decirlo a gusto si les escucha, sino que demoran consultas y difieren exámenes de asuntos hasta que el tal desaparece. Y si, cuando se presenta una discusión secreta o se concluye un negocio de cuidado, aparece un entrometido, lo quitan de enmedio y lo ocultan, como si una comadreja acudiera a la comida, de tal modo que, muchas veces, lo que se dice y se contempla por los demás se vuelve secreto e invisible para ésos solos.

Por eso el entrometido carece de cualquier confianza[39]:
confiamos más a servidores y extranjeros cartas, papeles y E
sellos que a amigos y familiares curiosos. Aquel noble Belerofonte[40] no desplegó la carta que llevaba contra sí mismo, sino que por su continencia se liberó de la carta del rey como lo hizo de la esposa de aquél. Pues el entrometerse es propio de la incontinencia como también el cometer adulte-
rio y, además de la incontinencia, da muestra de una terrible F
insensatez y necedad. Pues el lanzarse, después de haber recorrido tan gran número de mujeres comunes y públicas, sobre la encerrada y rica —que muchas veces es, como se da el caso, incluso bastante fea— es un exceso de locura y demencia. Pero esto mismo hacen los entrometidos: dejando de lado muchas cosas dignas de contemplar y de oír, ocios y entretenimientos, excavan en las cartas ajenas, pegan la oreja a las paredes de los vecinos y susurran a criados y mujerzuelas, frecuentemente no sin riesgo, pero siempre con deshonor.

[38] Cf. *Garr.* 502E-F.

[39] Cf. *Garr.* 503C-D.

[40] *Ilíada* VI 168.

10. Por eso un método sobre todo útil, en cuanto es po-
520 sible, para apartar a los entrometidos de su mal es el recuer-
do de lo que han conocido previamente[41]. Pues como Si-
mónides decía que, al abrir sus cofres al cabo del tiempo,
encontraba siempre lleno el de los dineros, pero vacío el de
la gratitud[42], así si se abre la despensa de la curiosidad al
cabo de un tiempo y se rebusca en ella, llena de muchas
cosas inútiles, vanas y desagradables, quizás al entrometido
le ofendería su actividad, al aparecérsele totalmente ingrata
y superflua. Supongamos, pues, a alguien que recorriera los
escritos de los antiguos, seleccionara los peores pasajes de
ellos y hubiera compuesto un libro, por ejemplo, con los
versos acéfalos de Homero[43], los solecismos de los trágicos
B y las frases inconvenientes y licenciosas que Arquíloco[44] di-
rigió contra las mujeres, haciendo de sí mismo un triste mode-
lo; ¿acaso no es digno de la maldición del autor trágico,

Ojalá perezcas, compilador de las desgracias de los mortales?[45].

E incluso sin la maldición, su atesoramiento de faltas ajenas es inoportuno y carente de provecho. Es como la ciudad que fundó Filipo con los seres peores y más groseros y que llamó Villapeor[46].

---

[41] Este capítulo es comparable al 19 y final del *De vitioso pudore* (536C-D), donde se invoca la experiencia para enderezar este vicio.

[42] Comparación similar en *Ser. num. vind.* 555F, donde el cofre contiene plata.

[43] Los hexámetros acéfalos carecen de la sílaba inicial larga. De versos anómalos por defecto habla también Plutarco en *Pyth. or.* 397D en relación a las profetisas que componían mal los hexámetros. En *Cons. ad ux.* 611B se hace una comparación semejante a la de nuestro texto.

[44] Cf. *Aud.* 45A.

[45] Nauck², *TGF*, 388 *adesp.*

[46] Jacoby, *Frag. d. gr. Hist.*, II B, pág. 561, Teopompo, frag. 110.

Pues bien, los entrometidos, no recogiendo y reuniendo errores, faltas y solecismos de versos y poemas, sino de vidas, llevan consigo su memoria como un archivo vulgar y triste de males. Como en Roma hay quienes no tienen en C estima alguna pinturas y estatuas y, por Zeus, la belleza de muchachos y mujeres a la venta y se vuelven al mercado de monstruos, examinando a los sin piernas, a los bracicortos[47], a quienes tienen tres ojos y a los de cabeza de avestruz, buscando si ha nacido alguna

mixta imagen y monstruo desdichado[48],

pero si se les lleva continuamente ante tales espectáculos, esta actividad les procurará rápidamente saciedad y náuseas, así quienes se entrometen en las faltas de la vida y vergüenza en los nacimientos, deterioros y negligencias en casas D ajenas, que recuerden que de los primeros nunca les llegó favor ni provecho.

11. Sin embargo, es de máxima ayuda para apartar esta pasión el hábito, si desde pronto comenzamos a ejercitarnos y enseñarnos a nosotros mismos nuestro propio dominio. Pues también el aumento de esta enfermedad ha ocurrido por el hábito, al ir avanzando poco a poco. De qué manera, lo sabremos al discutir a un tiempo sobre su ejercicio. En primer lugar, pues, comencemos por las cosas más pequeñas e insignificantes. Pues ¿qué dificultad hay en no leer las inscripciones sobre las tumbas en los caminos o qué de molesto en pasar la vista en los paseos sobre las letras de los E

---

[47] Literalmente «brazos de comadreja». Este animal, de patas delanteras muy cortas, vivía en las casas griegas como animal doméstico con las funciones del gato.

[48] NAUCK², *TGF*, frag. 966 EURÍPIDES; véase *Vida de Teseo* XV (6D).

muros, sugiriéndonos a nosotros mismos que nada útil ni placentero está escrito en ellos, sino «Recuerda» fulano a mengano «para su bien» o alguno aquí es «el mejor de los amigos», y muchas cosas llenas de semejantes naderías? Estas cosas parece que no dañan al ser leídas, pero dañan al pasarnos inadvertido que nos sugieren la práctica de investigar lo que no nos concierne. Y como los cazadores no permiten a los cachorros volverse y perseguir cualquier olor, sino que los arrastran por las correas y los sujetan, guardando puros y sin mezcla sus sentidos para su propia tarea, para que se encuentren sobre las huellas con más fuerza

F *olfateando tras los pasos de las fieras*[49],

así es menester suprimir las carreras y paseos del entrometido sobre cualquier vista o audición y, vigilantes, tenderlos en cambio hacia cosas de provecho. Como las águilas[50] y los leones en su marcha contraen las garras hacia dentro para no gastar la agudeza de sus extremos, así, al considerar
521 que la curiosidad de quien quiere saber posee cierta punta y filo, no los desperdiciemos ni los embotemos en cosas inútiles.

12. En segundo lugar, acostumbrémonos, al pasar delante de una puerta, a no mirar dentro ni a prender con la mirada de la indiscreción, como con una mano, en los que están en su interior, sino tengamos disponible el dicho de Jenócrates[51], quien decía que en nada difiere poner los pies o los

---

[49] De un poeta desconocido.

[50] Cf. *Soll. anim.* 966C-D, donde sólo se habla del león. Lo poco adecuado del paso para un águila ha hecho que Pohlenz sugiera una corrupción del pasaje, debiendo leerse *ailouroi*, 'gatos', en lugar de *aetoí.*

[51] Jenócrates de Calcedonia, discípulo de Platón, fue escolarca de la Academia (399-314) a continuación de Espeusipo. Aunque se le atribuyen

ojos en casa ajena, porque el espectáculo no es ni justo ni bello ni siquiera agradable:

Horrible de contemplar es el interior, extranjero[52].

En efecto, la mayoría de lo que hay en las casas es así, cacharros de cocina por los suelos, criaditas sentadas y nada de interés ni grato. Pero esa mirada de través que distorsiona B
el alma y esa ojeada furtiva son vergonzosas y su hábito pernicioso. Así Diógenes, cuando vio que Dioxipo, el vencedor olímpico, entrando en su carro, no podía apartar sus miradas de una hermosa mujer que contemplaba el cortejo, sino que se retorcía al fijar su vista, dijo: «Ved al atleta desnucado por una niñita»[53]. Podrías ver a los entrometidos desnucados y torcidos por cualquier espectáculo similar, cuando les sobreviene el hábito y la práctica de dirigir su mirada por todas partes. Pero no se debe, a mi parecer, dejar C
extraviar hacia fuera ese sentido, como a una sirvienta mal educada, sino que enviado por el alma a sus negocios, se encuentre con ellos y dé su mensaje. Después que vuelva a estar decorosamente dentro de la razón y se aplique a ella. Y ahora son oportunos los versos de Sófocles:

Después los potros sin bocado del eniane
le llevan con violencia[54].

Los sentidos que no han conseguido, como decíamos, una educación ni una ejercitación correcta empujando hacia

más de 70 obras, no se conocen por haberse perdido. Pero quizás su labor principal fue la de sistematizar la filosofía de su maestro.

[52] Nauck[2], *TGF*, frag. 790 Eurípides, probablemente de su *Filoctetes*.

[53] Eliano, *Varia historia* XII 58.

[54] *Electra* 724-725.

adelante y arrastrando consigo la inteligencia la arrojan con frecuencia donde no se debe. Por eso es una falsedad aque-
D lla historia de Demócrito[55]: que voluntariamente extinguió su vista fijándose en un espejo ardiente y recibiendo de él su reflejo, para no proporcionar turbación a su inteligencia llamándola desde fuera muchas veces, sino permitir que viviera retirada y se ocupase de lo inteligible, como si unas ventanas que dan a la calle estuviesen cerradas. Es, sin embargo, esto otro más verdad que cualquier cosa: mueven menos sus sentidos quienes más usan su inteligencia[56]. Así, en efecto, se construyeron los museos[57] lo más lejos posible de las ciudades y a la noche se la llamó Éufrone[58], por pensar que su sosiego y continuidad era una cosa grande para el examen y descubrimiento de lo investigado.

E **13.** Sin embargo, tampoco es esto[59] cosa dura y difícil: no acercarse en la plaza cuando hay personas que se reprochan e insultan unos a otros o permanecer sentado cuando se produce una carrera de mucha gente por algún motivo, y, si no puede uno contenerse, levantarse e irse. Mezclarte con entrometidos no te hará gozar de nada provechoso, pero te ayudarás grandemente al apartarte con fuerza de la curiosidad y, al disminuirla, acostumbrarte a obedecer a la razón.

A partir de ahí está bien intensificar la ejercitación y pasar de largo ante el teatro cuando se está realizando una

---

[55] DIELS-KRANZ, *Die Frag. der Vors.*, II, pág. 89, A 27.

[56] Plutarco piensa quizás en un pasaje del *Fedón* platónico, el 66a.

[57] Museo es todo lugar dedicado al cultivo de las artes y las ciencias, como el de Alejandría, aunque otras ciudades tuvieron esa institución, a imitación del que fue fundado por Ptolomeo Soter.

[58] Éufrone significa 'benevolente'. Para su uso en el sentido de noche cf. ESQUILO, *Agamenón* 265.

[59] Remedios semejantes a los impartidos en el cap. 11 (520D).

audición de éxito, rechazar a unos amigos que te toman para F
ir a una representación de baile o de comedia y no volverse cuando se produce un griterío en el estadio o en el hipódromo. Pues como Sócrates aconsejaba abstenerse de cuantos alimentos nos incitan a comer sin tener hambre y de cuantas bebidas nos animan a beber sin tener sed[60], así tenemos que abstenernos nosotros también de espectáculos y audiciones y huir de cuanto nos domina y atrae sin necesidad alguna. Así Ciro no quería ver a Pantea[61] y, cuando 522
Araspes le decía que la belleza de esta mujer era digna de contemplar, le dijo: «Pues bien, por eso he de evitarla más, porque si, persuadido por ti, llegara ante ella, quizás ésta me convencería de nuevo y sin descanso la frecuentaría y la complacería y, sentado a su lado, descuidaría muchos asuntos dignos de atención». De modo semejante Alejandro ni siquiera llegó a ver a la esposa de Darío, de quien se decía ser bellísima, pero frecuentaba a su madre, que era una anciana, y no se atrevió a ver a la hija joven y hermosa[62]. Nosotros, en cambio, lanzamos miradas en las literas de las mujeres y nos suspendemos de sus ventanas y, sin pesar en cometer falta alguna, hacemos nuestro entrometimiento así B
de resbaladizo y deslizante ante cualquier cosa.

14. Pues bien, es posible incluso por la práctica de la justicia omitir alguna vez una ganancia justa para acostumbrarte a ti mismo a estar lejos de las injusticias y, del mismo modo, por la templanza abstenerse en alguna ocasión de la mujer propia para no ser nunca atraído por una ajena. Aplicando esta costumbre a tu entrometimiento prueba también

---

[60] Cf. *Garr.* 513D.

[61] Cf. Jenofonte, *Ciropedia* V 1, 8; *Aud.* 31C.

[62] Cf. *Vida de Alejandro* XXII 5 (677A-B); *Fort.* 97D; *Alex. fort. virt.* 338E.

a no escuchar ni ver en ocasiones algunas de tus cosas y, si alguien quiere anunciarte algo sucedido en tu casa, a rechazarle y renunciar a oír palabras que parecen haber sido dichas sobre ti. En efecto, a Edipo también la indiscreción le sumió en los mayores males. Investigándose a sí mismo en
C la idea de no ser corintio, sino extranjero, se encontró con Layo y, después que lo mató y tomó a su madre como esposa junto con el reino, investigaba de nuevo sobre sí mismo, aún creyendo ser dichoso. Cuando su mujer no se lo permitía, aún más ponía a prueba al anciano que era sabedor, empleando todo género de violencia. Finalmente, cuando el asunto ya le rodeaba de sospecha y el viejo gritó:

¡Ay de mí! Estoy ante lo más terrible de decir[63],

sin embargo, encendido y agitado por su pasión, le responde:

Y yo de oír. Sin embargo he de oírlo[64].

Así el cosquilleo de la curiosidad es dulce-amargo e incon-
D tenible, como una herida que sangra cuando se rasca. Pero quien se aparta de esta enfermedad y es benigno por naturaleza, ignorante de cualquier desagrado podría decir:

¡Oh venerable olvido de los males, cuán sabio eres![65]

15. Por eso debemos también acostumbrarnos a estas cosas: no abrir rápidamente ni a toda prisa una carta que nos han entregado, como hace la mayoría, si las manos son

---

[63] Sófocles, *Edipo Rey* 1169. Habla el pastor que le salvó en el Citerón.

[64] *Ibid.*, 1170.

[65] Eurípides, *Orestes* 213.

lentas, mordiendo con los dientes las ataduras; no acudir corriendo ni levantarse si ha llegado de alguna parte un mensajero; cuando un amigo dice: «Puedo contarte algo nuevo», contestar: «Más bien si tienes algo útil o de provecho».

Una vez que estaba yo haciendo en Roma una lectura pública, aquel famoso Rústico[66], a quien después mató Do- E
miciano por envidia de su fama, me estaba escuchando, cuando pasó por medio un soldado y le entregó una carta del emperador. Se hizo un silencio y yo me interrumpí, para que leyera la carta. Él no quiso, ni la desató antes de que yo terminara mi lectura y se disolviera el auditorio. Por tal razón admiraron la gravedad de este hombre.

Pero cuando alimentando la curiosidad con cosas que están permitidas se la hace fuerte y violenta, ya no se es capaz de dominarla fácilmente, llevada por la costumbre hacia lo que está prohibido. Éstos abren las cartas de sus amigos, se deslizan en reuniones secretas, se hacen especta- F
dores de cultos sagrados que no es lícito ver, pisan lugares prohibidos, rastrean en hechos y dichos de los reyes.

16. Sin embargo, a los tiranos[67], a quienes es fuerza saber todo, los hace más odiosos la raza de los llamados «oídos» y de los espías. Darío el Bastardo[68] fue el primero que tuvo «oidores», por desconfiar de sí y sospechar y temer a todos. Los Dionisios mezclaron espías entre los sira- 523
cusanos, por lo cual en la revolución fueron éstos los primeros a quienes detuvieron y ejecutaron a bastonazos los

[66] Aruleno Rústico, condenado a muerte en el 93 d. C. Cf. Tácito, *Agrícola* II 1; Dión Casio, LXVII 13; Suetonio, *Domiciano* X 3.

[67] Aristóteles, *Política* V (VIII) 9, 3 (1313b 12 ss).

[68] Llamado Oco antes de su subida al trono de los persas (423 a. C), fue uno de los diecisiete hijos bastardos de Artajerjes I.

siracusanos[69]. En efecto, la raza de los delatores procede de la hermandad y de la familia de los entrometidos. Pero los delatores buscan si alguien ha decidido o cometido un mal. En cambio los entrometidos rebuscando incluso en las desgracias involuntarias de sus vecinos las sacan al medio. Se dice incluso que el llamado *aliterio*[70] ha sido por vez prime-
B ra nombrado así por su amor al entrometimiento. Pues cuando hubo en Atenas, según parece, una gran hambruna y quienes tenían trigo no lo sacaban, sino que lo molían ocultamente por la noche en sus casas, yendo algunos alrededor acechaban el ruido de las muelas y de ahí fueron llamados *aliterios*. De forma semejante nació el nombre de *sicofante*[71]. Cuando se prohibió exportar higos, quienes delataban y mostraban a los que los sacaban fueron llamados *sicofantes*. Y no es inútil que reflexionen sobre esto los entrometidos, para que se avergüencen de la semejanza y parentesco de su ocupación con los que son más odiados y aborrecidos.

---

[69] Cf. *Vida de Dión* XXVIII (970B-C).

[70] Este término, que significa propiamente 'criminal', está derivado aquí por PLUTARCO del verbo *aleîn*, 'moler', como puede verse de la explicación que sigue. En *Quaest. graec.* 297A propone otra etimología, relacionándolo con *aleúasthai*, 'evitar'.

[71] Este nombre es de un origen poco claro. Tal como se expone aquí procedería de *sŷkon*, 'higo', y *-phántēs* (de *phaínō*, 'revelar'). Cf. *Vida de Solón* XXIV 2 (91E) y ATENEO, 74E-F.



ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

Págs.